LA REVOLUCIÓN TEÓRICA DE MARX

por LOUIS ALTHUSSER

traducción e introducción de

MARTHA HARNECKER

XXI
siglo veintiuno editores sa

MÉXICO
ARGENTINA
ESPAÑA

Primera edición en español, 1967

Gabriel Mancera 65 – México 12, D. F.

Primera edición en francés, 1965

Título original: Pour Marx

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ÍNDICE

DEDICO ESTAS PÁGINAS
A LA MEMORIA DE JACQUES MARTIN,
NUESTRO AMIGO,
QUE EN LAS PEORES PRUEBAS,
SOLO,
DESCUBRIÓ LA VÍA DE ACCESO A LA
FILOSOFÍA DE MARX
Y ME GUIÓ

INTRODUCCIÓN

La importancia y la seriedad de la obra de Louis Althusser, como esfuerzo de reflexión sobre problemas filosóficos esenciales al marxismo, y los instrumentos teóricos *nuevos y fundamentales* que contiene, nos han impulsado a emprender esta traducción para poder ofrecerla al público de habla española y especialmente a nuestros compatriotas latinoamericanos.

Por una parte, nos permite realizar un estudio más serio del iniciador del marxismo y de los esfuerzos teóricos que se han inspirado en su obra. Nos redescubre a Marx en todo su vigor. Al hombre que *dio origen al hecho más trascendental de los últimos tiempos:* el despertar organizado de la clase obrera que rompe sus cadenas y empieza finalmente a construir el socialismo, proyecto que hace sólo 50 años parecía ser el sueño utópico de unos pocos intelectuales privilegiados. Al Marx revolucionario, *destructor de mitos y de verdades impuestas,* cuyo único dogma es un *antidogma:* el análisis objetivo, científico, de los hechos que permita, más allá de las apariencias, comprender el mecanismo que explica estos hechos, su funcionamiento y sus efectos, hasta en su apariencia misma. Sólo la comprensión de este mecanismo hace posible su destrucción y la construcción de un nuevo mecanismo más adecuado a los fines perseguidos. Althusser nos conduce a dejar de lado los manuales clásicos que, en su esfuerzo pedagógico, bien o mal intencionado, presentan el marxismo en forma simplificada y dogmática, dando origen a la mayor parte de los malentendidos que reinan, no sólo entre sus adversarios sino entre sus propios adeptos. *Las "citas célebres" ya no son suficientes, es necesario realizar una lectura crítica a partir de las fuentes mismas.* Volver a Marx es la única manera de combatir el marxismo "religioso", aquel que se impone como un dogma y que se cree poseedor de toda la verdad.

Pero esta tentativa del autor no puede confundirse, más aún, *se opone absolutamente* a la interpretación liberal, "ética", "humanista", "oportunista" del marxismo, que no ha dejado de desarrollarse desde el XX Congreso, en reacción al dogmatismo del período "stalinista". Althusser nos demuestra que el retorno a las obras de juventud de Marx —"filosóficas", "éticas", "humanistas"—, el empleo de conceptos ideológicos no-marxistas como enajenación, trabajo ena-

jenado, apropiación de la naturaleza por el hombre, humanismo teórico, etc., lejos de liberarnos del dogmatismo, nos conducen a una ideología pre-marxista, idealista, teóricamente reaccionaria (ya que es un volver más acá de Marx) y que *la única manera de liberarse del dogmatismo es* el desarrollo riguroso de la teoría científica de Marx, que nace justamente cuando éste rompe con la problemática de sus obras de juventud. Aceptar que la ciencia es todo lo contrario de un dogma, que es la verdadera libertad, la del conocimiento, en perpetua evolución, supone al mismo tiempo el respeto de las leyes de la ciencia y de su desarrollo: espíritu crítico vigilante, rigor en el pensamiento (definición de conceptos, razonamiento, demostración, etc.), rechazo absoluto de toda concesión, de todo pragmatismo, de todo empirismo, etc. Para hacer desaparecer toda ambigüedad, el anti-dogmatismo de Althusser no tiene nada que ver con el anti-dogmatismo ideológico de Garaudy.

Por otra parte, como consecuencia de esta lectura crítica misma, el autor nos ofrece algunos elementos teóricos fundamentales, y nos señala el terreno en el que podemos producir los que todavía no han sido elaborados para realizar *un análisis objetivo, científico, de la coyuntura histórica,* turbulenta pero llena de esperanzas, que viven y sufren nuestros pueblos de América Latina, como los de África y Asia, quienes buscan, un poco a ciegas, la vía revolucionaria que les permita salir de su situación de explotación, de hambre y de miseria. Pensamos, con Althusser, que una revolución eficaz, que no se limite a las proclamaciones demagógicas pero que tampoco derrame la sangre de sus mejores hombres sólo en función de un romanticismo juvenil, *una revolución que cambie las estructuras actuales de la* sociedad encaminándose hacia la construcción del socialismo, *una revolución "revolucionaria hasta el fin" no se improvisa, es necesario prepararla con seriedad, con las fuerzas revolucionarias que constituirán esa cadena sin eslabón débil que llevará a la victoria final. Esta acción revolucionaria no es posible sin una teoría revolucionaria que la anime.*

El rigor, las implicaciones teóricas y la trascendencia de las reflexiones de Althusser, lo han situado en el *centro del debate filosófico actual en Francia.* Semanarios como *La Quinzaine* y el *Nouvel Observateur*; revistas como *Esprit* y *Les Temps Modernes* le dedican artículos o números especiales; la *Nouvelle Critique* inicia una polémica a partir de su artículo sobre "Marxismo y humanismo"; en las cátedras universitarias (Goldmann, Lefebvre, Vilar, etc.), se discuten sus ideas. Pero esta polémica no se sitúa sólo en el interior del campo

filosófico sino que se extiende al campo político, al interior del Partido Comunista francés. Desgraciadamente este debate ha permanecido, hasta ahora, salvo algunas excepciones importantes, estéril, debido a las grandes resistencias ideológicas que sus tesis han encontrado. Es necesario agregar que muchos de los que han intervenido no habían estudiado seriamente sus libros, por lo demás difíciles, y que por ello han formulado críticas superficiales que no resisten a un examen más profundo.[1]

Al mismo tiempo sus trabajos han llevado a la formación de numerosos discípulos que empiezan a constituir una *verdadera "escuela"* que no se limita a repetir las ideas del "maestro" sino que, utilizando los instrumentos teóricos por él proporcionados, avanza en la reflexión *produciendo nuevos conceptos y utilizando los ya adquiridos en el análisis de situaciones concretas. Lire le "Capital"*, obra hecha en colaboración con una serie de discípulos, que aparecerá traducida muy pronto en esta misma colección, es una prueba de ello.

Si quisiéramos situar los escritos de este volumen podríamos decir que, salvo una excepción,[2] se hallan en el *interior de la polémica sobre las obras de juventud de Marx, siendo una de sus consecuencias la discusión acerca del humanismo marxista.*

Son artículos de un alto nivel teórico pero que, como toda reflexión, se desarrollan en el terreno de la lucha ideológica. Es importante tener presente este punto para comprender el hincapié en ciertos aspectos que contrasta con la escasa o nula elaboración de otros. El tiempo y el espacio hacen del discurso algo *necesariamente incompleto y*, por lo tanto, *obligan a elegir.* El criterio de elección está determinado, en este caso, por la lucha ideológica.

Pero, para comprender el pensamiento del autor no basta conocer únicamente el campo ideológico en el que se sitúa, es también necesario *respetar su historia.*[3] Seguir paso a paso su camino de búsqueda, su esfuerzo por liberarse de los mitos ideológicos que lo acechan,[4] la maduración y precisión de sus conceptos. Evolución cuyo motor no se encuentra en el interior del pensamiento sino fuera de

[1] Entre las críticas más frecuentes podemos citar: "las reflexiones de Althusser son reflexiones absolutamente teóricas que no tienen nada que ver con las necesidades prácticas"; "es el absoluto desprecio del hombre"; etc.

[2] El artículo "Notas sobre el teatro materialista".

[3] El mismo Althusser nos proporciona en el artículo "Sobre el joven Marx" los principios científicos para estudiar el pensamiento de un autor que aplicamos en forma esquemática aquí.

[4] La muerte crítica de la filosofía, por ejemplo.

él, en la situación histórica que le toca vivir (sea política: la guerra, el Frente Popular, sea teórica: las polémicas provocadas por sus escritos).[5] Por ello, si en esta publicación los diferentes artículos han sido ordenados según el orden cronológico de su aparición es porque este orden corresponde a la evolución de su pensamiento.

Damos a continuación la lista de los artículos:

El texto: "Los manifiestos filosóficos de Feuerbach" apareció en *La Nouvelle Critique* de diciembre de 1960.

El artículo "Sobre el joven Marx (Problemas de teoría)" apareció en *La Pensée* de marzo-abril de 1961.

El artículo "Contradicción y sobredeterminación" apareció en *La Pensée* de diciembre de 1962. Su anexo permaneció inédito.

El artículo "Notas sobre un teatro materialista" apareció en *Esprit* en diciembre de 1962.

La crónica filosófica sobre los "Manuscritos del 44" apareció en *La Pensée* de febrero de 1963.

El artículo sobre "La dialéctica materialista" apareció en *La Pensée* de agosto de 1963.

El artículo "Marxismo y humanismo" apareció en los *Cuadernos del ISEA* de junio de 1964.

La "Nota complementaria sobre el humanismo 'real'" apareció en *La Nouvelle Critique* de marzo de 1965.

El artículo "Sobre el joven Marx" pretende responder a la pregunta: ¿en qué momento la elaboración teórica de Marx puede llamarse marxismo?, ¿en el momento en que éste nace al pensamiento o en un punto determinado de su trayecto?

Como en todo proceso científico, la respuesta a esta pregunta exige un *rodeo*. Antes de poder responder es necesario fijar los principios y los conceptos a partir de los cuales se puede contestar en forma objetiva, evitando los asaltos de la ideología. Es la razón por la que Althusser critica en primer término los métodos erróneos utilizados frecuentemente en el examen crítico del pensamiento de un autor: la "*teoría de las fuentes*" y la "*teoría de las anticipaciones*".[6] Aunque aparentemente opuestas, ambas teorías tienen por fundamento los mismos supuestos teóricos: posibilidad de reducir el pensamiento de un autor a sus elementos, juicio de los elementos a partir de un tribunal situado al comienzo o al fin, y auto-inteligibilidad de la ideología que permite comprender su evolución a partir de sí misma, y se caracterizan por no respetar el objeto que pretenden

[5] Ver el "Prefacio: hoy", p. 15.
[6] Ver la nota 16, p. 44.

estudiar. Luego señala como *método científico* aquel que considera el pensamiento de un autor, en las diversas etapas de su evolución, como una totalidad unificada interiormente por su "problemática", relacionada con el campo ideológico existente con el cual rompe en un determinado momento para constituirse en pensamiento original, y cuyo principio de desarrollo no reside en el seno de la ideología misma sino fuera de ella: es el autor como individuo concreto y en la historia efectiva.[7]

Sólo después de este rodeo se puede contestar a la pregunta formulada al comienzo: la *elaboración teórica de Marx puede llamarse marxismo en el momento mismo en que su problemática aparece como original, liberándose de las problemáticas anteriores.*

Para terminar demuestra la inexactitud de los términos de inversión y superación empleados frecuentemente para dar cuenta de la relación existente entre la filosofía de Hegel y la de Marx. Muestra cómo el primero implica permanecer en la misma problemática y el segundo supone la negación de la ruptura esencial que marca el comienzo de un pensamiento verdaderamente original.

Las reflexiones sobre "Los 'manifiestos filosóficos' de Feuerbach", escritas dos meses antes del artículo al que nos hemos referido anteriormente, anticipan las ideas que serán desarrolladas en éste en forma sistemática. Señalan la necesidad de estudiar la problemática de Feuerbach para no *atribuir a Marx conceptos que no son suyos* y, sobre todo, para saber con qué problemática tuvo éste que *romper* para llegar a ser verdaderamente Marx.

El artículo sobre "Contradicción y sobredeterminación" señala la ruptura fundamental entre Hegel y Marx. Desarrolla en forma más extensa las razones por las que se rechaza la utilización del concepto de "inversión" para dar cuenta de la relación entre ambos autores. Marx no es Hegel "invertido". Existe un cambio tanto en los *términos* —Marx introduce nuevos conceptos que no se encuentran en Hegel—, como en la *relación entre los términos:* de la relación hegeliana esencia-fenómeno, se pasa a la relación marxista en la que las superestructuras (ideológicas, jurídicas, políticas) no son el simple fenómeno de la esencia económica sino que existen realmente y determinan a su vez este nivel en la estructura social. Existe, por lo tanto, una sobredeterminación, "*una acumulación de determinaciones eficaces salidas de las superestructuras y de circunstancias particulares nacionales e internacionales sobre la determinación en última instancia por la economía*".[8]

Ésta es la razón por la que, cuando Marx emplea términos hege-

[7] Ver la p. 49.
[8] Ver "Contradicción y sobredeterminación", p. 71.

lianos como el de contradicción, éstos adquieren un sentido totalmente nuevo. De la contradicción simple hegeliana se pasa a la *contradicción sobredeterminada marxista,* puesto que la contradicción general: fuerzas productivas-relaciones de producción no se encuentra *nunca en estado puro* sino *siempre ya determinada* por las superestructuras y otras "circunstancias".

El artículo "Sobre la dialéctica materialista" constituye la elaboración de *mayor rigor teórico* del presente volumen. Llegó a ser necesaria para responder a las objeciones despertadas por sus trabajos "Sobre el joven Marx" y "Contradicción y sobredeterminación". Althusser se ve obligado a precisar su pensamiento para poder explicitar en forma más adecuada el concepto de "*contradicción sobredeterminada*". Aquí, como en el artículo "Sobre el joven Marx", para responder al problema planteado debe realizar un largo rodeo. Pero no es un rodeo inútil ya que nos proporciona elementos preciosos para el trabajo intelectual al desarrollar el problema del conocimiento como una forma de producción, comparándola analógicamente a la producción material. Esta elaboración nos da los instrumentos necesarios para poder romper definitivamente, tanto con la concepción empirista como con la concepción idealista del conocimiento, y a través de ella con la "*teoría del reflejo*" considerada clásicamente como la teoría marxista del conocimiento, ya que no puede ser aplicada con todo rigor sino al conocimiento ideológico y, de ninguna manera, al conocimiento científico. Al mismo tiempo permite ver con mayor claridad el abismo que separa a Marx de Hegel.

Después de este largo camino llega finalmente al estudio de la contradicción marxista. A partir de la reflexión sobre ciertos textos de Lenin que analizan la especificidad de la coyuntura revolucionaria rusa, el texto de Mao Tse-tung sobre la contradicción y fundamentalmente la *Introducción a la crítica de la economía política de Marx,* de la que los textos antes señalados no son sino el desarrollo riguroso, llega a producir el concepto de "*estructura a dominante*" que define la totalidad marxista como *un todo complejo que posee la unidad de una estructura articulada, en la que existe un elemento que juega el papel dominante y otros que le están subordinados; unidad dinámica en la que hay un intercambio de papeles, siendo el nivel económico el que determina en última instancia el elemento de la estructura social que desempeñará el papel dominante.* La totalidad marxista se diferencia así netamente de la totalidad hegeliana cuya unidad es de tipo "espiritual". El concepto de "*estructura dominante*" permite dar cuenta de la contradicción sobredeterminada e indica, al mismo tiempo, el terreno donde se debe investigar el problema de la especificidad del determinismo marxista, *la cau-*

salidad estructural, que se aleja tanto de la causalidad expresiva de tipo hegeliano como de la causalidad mecánica de origen cartesiano.

Las "Notas sobre un teatro materialista", que parecen romper la unidad de las reflexiones del autor, nos proporcionan, sin embargo, al mismo tiempo que un análisis muy interesante y profundo sobre este tipo de teatro, la elaboración de ciertos conceptos sobre la *ideología* y la *conciencia*, e indicaciones útiles para la comprensión del tipo de determinación que realiza la estructura sobre sus elementos: el problema de la causalidad estructural. Veamos lo que dice Althusser refiriéndose a la dinámica de la estructura latente en la pieza de teatro: "*Esta relación es necesariamente una relación latente en la medida en que no puede ser tematizada exhaustivamente por ninguno de los 'personajes' sin arruinar todo el proyecto crítico, a ello se debe el que permanezca implicada en toda acción, en la existencia y los gestos de todos los personajes,* es *su sentido profundo trascendente a su conciencia, y por esto oscura para ellos; visible solamente para el espectador bajo el modo de una percepción que no le es dada, sino que debe discernir, conquistar, y como arrancar de la sombra original que la envuelve y sin embargo la engendra.*" [9]

El artículo sobre "Marxismo y humanismo" no es sino la aplicación de los conceptos, producidos en las elaboraciones anteriores, al problema candente, hoy día, tanto en el mundo socialista como en los partidos comunistas del mundo occidental: el problema del humanismo.

Este artículo es, política e ideológicamente, muy importante, ya que se encuentra incluido directamente en la lucha ideológica nacida de la interpretación que se debe dar al pensamiento de Marx. Althusser defiende la interpretación *materialista, científica,* contra las interpretaciones morales, religiosas, liberales, idealistas, en consecuencia, ideológicas, *oportunistas* y, más aún, *revisionistas.*

Si quisiéramos resumir el contenido de este artículo podríamos decir que: para servir a los hombres reales, Marx no "fabrica" una teoría basada sobre una idea moral, religiosa o filosófica del hombre (esta idea es siempre ideológica, es decir, idealista y mistificadora). Antes que nada, quiere *comprender las leyes que determinan la existencia real de los hombres que viven en las sociedades.* Por lo tanto, debe partir de *nociones científicas* que permitan comprender los mecanismos de las sociedades humanas y de su historia, de las nociones del materialismo histórico (modo de producción, fuerzas productivas, relaciones de producción, relaciones jurídico-políticas, ideológicas, etc.). Para servir a los hombres reales, Marx no debe partir, en

[9] "Notas acerca de un teatro materialista", p. 107.

lo que se refiere al conocimiento, de los conceptos de hombre, de naturaleza humana, de libertad, de conciencia, etc. En este sentido, teóricamente hablando, el marxismo no es un humanismo, no reposa sobre el concepto de hombre. Pero justamente porque el marxismo no es teóricamente un humanismo, puede producir el *conocimiento* de las sociedades humanas, de las leyes de la lucha de clases, y proporcionar *los medios* para suprimir, a través de la revolución, el modo de producción capitalista, es decir, los medios para suprimir los *sufrimientos humanos* producidos por este modo de producción, dominado actualmente por el imperalismo norteamericano: la explotación de clase, la guerra y todos sus horrores. Los partidos marxistas pueden hacer la revolución y *liberar a los hombres* de los horrores del imperialismo, y darles una existencia totalmente diferente porque su acción se basa en la teoría de Marx que, como ciencia, no se apoya en los conceptos *ideológicos* del humanismo sino en conceptos completamente diferentes. Los partidos marxistas pueden existir, hacer la revolución y liberar a los hombres de la explotación de clase y de la guerra, y asegurarles el bienestar socialista, debido justamente a que el marxismo *—teóricamente hablando—* no es un humanismo.

Por último, este artículo, más que ningún otro, requiere para su correcta comprensión la asimilación de los conceptos producidos en los artículos que le preceden.

Para finalizar, las reflexiones sobre los manuscritos del 44 nos proporcionan ya los primeros elementos que permitirán desarrollar en forma más sistemática, en el artículo sobre "Marxismo y humanismo", la ruptura de Marx con el pensamiento humanista de su juventud.

Si quisiéramos retener la lección esencial contenida en los artículos de Althusser, podríamos resumirla de la siguiente manera:

Las tesis del autor están dirigidas contra dos falsas interpretaciones de la teoría de Marx: contra la interpretación *dogmática* y contra la interpretación *oportunista* del marxismo. Y ponen también claramente en evidencia que la desviación oportunista (interpretación idealista, liberal, humanista del marxismo) representa hoy el peligro principal para el marxismo.

Para escapar a estas dos desviaciones, Althusser nos muestra que la teoría marxista no es ni un dogma ni una ideología idealista sino una *ciencia*. Y que debe, por lo tanto, ser tratada científicamente; con rigor y precisión. Debe desarrollarse científicamente: con audacia, rigor y vigilancia. Esta ciencia es el don más precioso que poseemos, ya que sabemos que es la unión de la teoría marxista y del

movimiento obrero lo que ha dado a los hombres de nuestro tiempo la posibilidad de "transformar el mundo", y de hacer la revolución. Lenin no se ha cansado de repetir que sin *teoría* revolucionaria, no hay *acción* revolucionaria. Para ser revolucionaria en los actos, en los hechos, por lo tanto, para producir revoluciones victoriosas, la teoría revolucionaria no debe ser *ideológica* sino *científica.*

MARTA HARNECKER

ADVERTENCIAS

DEL AUTOR SOBRE LA TERMINOLOGÍA ADOPTADA

Se percibirá, en los artículos que se va a leer, ciertas variaciones en la terminología adoptada.

En particular el artículo sobre la "Dialéctica materialista" propone el término de *Teoría* (con mayúscula) para designar la "filosofía" marxista (el materialismo dialéctico) y reserva el término de "*filosofía*" a las filosofías ideológicas. En este sentido de formación *ideológica,* el término de *filosofía* se emplea ya en el artículo "Contradicción y sobredeterminación".

Esta terminología que distingue la filosofía (ideológica) de la Teoría (o filosofía marxista constituida en ruptura con la ideología filosófica) puede autorizarse por muchos pasajes de Marx y Engels. En *La ideología alemana* Marx habla siempre de filosofía considerándola como una pura y simple ideología. En su primer prefacio al *Anti-Dühring* (ed. Sociales, p. 445), Engels escribe:

> Si los teóricos son sabios a medias en el dominio de las ciencias de la naturaleza, los especialistas actuales de estas ciencias lo son realmente de la misma manera en el terreno de la *teoría, terreno que hasta aquí se ha llamado filosofía.*

Esta nota prueba que Engels sintió la necesidad de inscribir en una diferente terminología la diferencia que separa las filosofías ideológicas del proyecto filosófico absolutamente nuevo de Marx. Proponía registrar esta diferencia designando la filosofía marxista con el término de *teoría.*

Sin embargo, una cosa es una terminología nueva bien fundada, y otra cosa es su manipulación y difusión reales. Parece difícil imponer, contra una larga utilización, el término de Teoría para designar la filosofía científica fundada por Marx. A ello se agrega el que la mayúscula, que la distingue de los otros usos de la palabra *teoría,* no es perceptible evidentemente en el lenguaje hablado... A ello se debe que después del texto sobre la dialéctica materialista, me pareció necesario volver a emplear la terminología corriente y hablar de *filosofía marxista* cuando nos referimos a la filosofía de Marx.

DEL TRADUCTOR

Nos hemos esforzado por ser lo más fieles posible al pensamiento del autor. Cuando las palabras utilizadas en español nos han parecido limitar el sentido, hemos recurrido a notas en las que figuran las palabras francesas correspondientes o una explicación de los términos empleados en español.

Hemos agregado también algunas notas con el fin de aclarar ciertos conceptos que son utilizados en forma equívoca en los diferentes artículos.

En cuanto a las citas de los textos clásicos, en lo que se refiere a Lenin y Mao Tse-tung hemos utilizado las traducciones oficiales de Moscú y Pekín, salvo cuando no hemos encontrado los textos en español; en esos casos, hemos citado la edición francesa que figura en el libro *Pour Marx*. En lo que se refiere a los textos de Marx y Engels, preferimos hacer la traducción directa del alemán de las ediciones MEGA, salvo en aquellos escasos textos en los que la traducción española nos ha parecido correcta.

PREFACIO: HOY

I

Me tomo la libertad de publicar el conjunto de estos trabajos, aparecidos, en el curso de los cuatro últimos años, en diferentes revistas. Algunos de estos artículos están agotados: he aquí mi primera razón, completamente práctica. Si en su estado inacabado y de búsqueda tienen algún sentido, éste debería resaltar más al reunirlos: he aquí mi segunda razón. Por último, los considero en lo que son: los documentos de determinada historia.

Casi todos estos textos nacieron de una coyuntura: reflexión sobre una obra, respuesta a una crítica o a objeciones, análisis de un espectáculo, etc. Llevan en sí la fecha y la marca de su nacimiento, hasta en sus diferencias, que no he querido corregir. Suprimí algunos pasajes de polémica demasiado personal; reestablecí aquellas palabras, anotaciones o páginas que entonces debí reservar, sea para evitar la reticencia de las personas sensibilizadas al tema, sea para reducir mis desarrollos a la medida convenida; precisé algunas referencias.

Nacidos cada uno en una ocasión particular, estos textos son sin embargo el producto de una misma época y de una misma historia. Son, a su manera, los testigos de una experiencia singular, que todos los filósofos de mi edad, que pretendieron pensar en Marx, debieron vivir: la *investigación* del pensamiento *filosófico* de Marx, indispensable para salir del callejón sin salida teórico en el que la historia nos había confinado.

La historia se había apoderado de nuestra adolescencia desde la época del Frente Popular y la guerra de España, para marcarnos en la guerra misma con la terrible educación de los hechos. Nos sorprendió allí donde habíamos venido al mundo, y de estudiantes de origen burgués o pequeñoburgués que éramos, nos hizo hombres instruidos en la existencia de las clases, de su lucha y de su significación. Frente a las evidencias impuestas por ella sacamos la conclusión de unirnos a la organización política de la clase obrera, el Partido Comunista.

Era la época de la posguerra inmediata. Fuimos lanzados brutalmente a las grandes batallas políticas e ideológicas que el partido llevaba a cabo: nos vimos obligados a ver las implicaciones de nuestra elección y a asumir sus consecuencias.

En nuestra memoria política, ese tiempo permanece como el tiempo de las grandes huelgas y de las manifestaciones de masa, el tiempo del llamado de Estocolmo y del Movimiento por la Paz, aquel en que fracasaron las inmensas esperanzas nacidas de la Resistencia, y empezó la amarga y larga lucha que debía hacer retroceder al horizonte de la guerra fría, rechazada por innumerables brazos humanos, la sombra de la catástrofe. En nuestra memoria filosófica, ese tiempo permanece como el tiempo de los intelectuales armados, combatiendo el error en todas sus guaridas, aquel de los filósofos sin obras, nosotros mismos, pero que hacían política de toda obra, y dividían el mundo (artes, literaturas, filosofías y ciencias), utilizando un solo corte: el despiadado corte de las clases. Tiempo cuya caricatura puede resumirse en una frase: bandera izada que flamea en el vacío: "ciencia burguesa", "ciencia proletaria".

Algunos dirigentes, para defender, contra el furor de los ataques burgueses, un marxismo entonces aventurado en la "biología" de Lissenko, habían vuelto a lanzar la vieja fórmula izquierdista que había sido anteriormente la consigna de Bogdanov y del Proletkult. Una vez proclamada, lo dominó todo. Bajo su línea imperativa nuestros filósofos no pudieron elegir sino: entre el comentario y el silencio, entre una convicción mística o impuesta y el mutismo del que se siente molesto. Paradójicamente, fue necesaria la presencia de Stalin, cuyo contagioso e implacable sistema de gobierno y de pensamiento provocaba estos delirios, para someter esta locura a un poco de razón. Entre las líneas de algunas páginas simples donde condenaba el celo de aquellos que pretendían a toda fuerza hacer de la lengua una superestructura, entrevimos que el uso del criterio de clase no era un criterio sin límites y que se nos hacía tratar la ciencia, cuya rúbrica cubría las obras mismas de Marx, como una ideología cualquiera. Era necesario retroceder y, en una semiconfusión, volver a los rudimentos.

Escribo estas líneas en mi nombre, y como comunista que no busca en el pasado sino aquello que permite aclarar nuestro presente... y, luego, aclarar nuestro futuro.

No hago alusión a este episodio ni por placer ni por amargura, sino para confirmarlo con una observación que lo sobrepasa. Teníamos la edad del entusiasmo y de la confianza; vivíamos un tiempo en que el adversario no nos daba cuartel, utilizando el lenguaje de la injuria para apoyar su agresión. Esto no impide que hayamos permanecido largo tiempo confundidos por esta aventura, en la cual ciertos dirigentes, lejos de impedir que cayéramos en el abismo del "izquierdismo teórico", nos habían empujado con vigor, sin que los otros hicieran nada para moderarnos, para advertirnos o prevenirnos. Pasá-

bamos entonces la mayor parte de nuestro tiempo militando, cuando hubiéramos debido defender también nuestro derecho y nuestro deber a conocer y a estudiar simplemente para producir. No nos dábamos ni siquiera ese tiempo. Ignorábamos a Bogdanov y al Proletkult, y la lucha histórica de Lenin contra el izquierdismo, político y teórico; ignorábamos el contenido mismo de los textos de madurez de Marx, demasiado felices e impacientes al haber encontrado en la llama ideológica de sus obras de juventud nuestra propia pasión ardiente. Pero, ¿y nuestros mayores? Aquellos que tenían la responsabilidad de mostrarnos el camino, ¿no vivían ellos también en la misma ignorancia? Toda esa larga tradición teórica, elaborada a través de tantos combates y pruebas, jalonada de tantos grandes textos testigos, ¿cómo explicar que haya sido para ellos letra muerta?

De esta manera, fuimos llevados a reconocer que, bajo la protección del dogmatismo reinante, otra tradición negativa, esta vez francesa, había prevalecido sobre la primera, otra tradición, o más bien, lo que podríamos llamar como eco a la "*deutsche Miseria*" de Heine, nuestra "miseria francesa": la ausencia tenaz, profunda, de una real cultura *teórica* en la historia del movimiento obrero francés. Si el Partido francés pudo adelantarse, dando a la teoría general de las dos ciencias * la forma de una proclamación radical, y si con ello pudo poner a prueba y demostrar su indiscutible aliento político, se debe también a que vivía con reservas teóricas muy escasas: las que le había dejado como herencia todo el pasado del movimiento obrero francés. De hecho, a excepción de los utopistas Saint-Simon y Fourier, que Marx evoca con tanto agrado, a excepción de Proudhon que no era marxista, y de Jaurès que lo era poco, ¿dónde están nuestros teóricos? Alemania tuvo a Marx y Engels, y al joven Kautsky; Polonia, a Rosa Luxemburgo; Rusia, a Plejanov y Lenin; Italia, a Labriola que (¡en la época en que nosotros teníamos a Sorel!) se escribía de igual a igual con Engels, luego Gramsci. ¿Dónde están nuestros teóricos? ¿Guesde,** Lafargue?

Sería necesario todo un análisis histórico para dar cuenta de una pobreza que contrasta con la riqueza de otras tradiciones. Sin pretender empezar este análisis, fijemos por lo menos algunos puntos de referencia. Una tradición *teórica* (teoría de la historia, teoría de la filosofía) en el movimiento obrero del siglo XIX o de comienzos del siglo XX, no puede prescindir de las obras de los trabajadores intelectuales. Son intelectuales (Marx y Engels) los que han fundado

* Se refiere a la "ciencia proletaria" y a la "ciencia burguesa". [T.]

** Guesde es el gran introductor del marxismo en Francia. Fundador del Partido Obrero Francés, el primer partido marxista en Francia (junto con Lafargue, yerno de Marx). [T.]

el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, son intelectuales (Kautsky, Plejanov, Labriola, Rosa Luxemburgo, Lenin, Gramsci) los que han desarrollado la teoría. No podía ser de otro modo al comienzo ni mucho tiempo después, no puede ser de otro modo ahora ni en el futuro: lo que ha podido cambiar y cambiará, es el origen de clase de los trabajadores intelectuales, pero no su calidad de intelectuales.[1] Esto es así, por razones de principio a las que Lenin, después de Kautsky, nos ha sensibilizado: por una parte la ideología "espontánea" del movimiento obrero no podía producir por sí misma sino el socialismo utópico, el trade-unionismo, el anarquismo y el anarcosindicalismo; por otra parte el socialismo marxista, que supone el gigantesco trabajo teórico de la instauración y desarrollo de una ciencia y de una filosofía sin precedentes, no podía ser realizado sino por hombres que poseyeran una profunda formación histórica, científica y filosófica, intelectuales de un valor muy grande. Si tales intelectuales aparecieron en Alemania, Rusia, Polonia e Italia, para fundar la teoría marxista, o para llegar a dominarla, no se debe al hecho de azares aislados. Se debe a que las condiciones sociales, políticas, religiosas, ideológicas y morales que reinaban en estos países hacían simplemente imposible la actividad de los intelectuales, a quienes las clases dominantes (feudalismo y burguesía comprometidas y unidas por sus intereses de clase y apoyadas por las iglesias) no ofrecían muy frecuentemente sino los empleos de la servidumbre y de la irrisión. En esta situación, los intelectuales no podían encontrar libertad y futuro sino al lado de la clase obrera, la única clase revolucionaria. En Francia, por el contrario, la burguesía fue revolucionaria, supo y pudo asociar, desde hace mucho tiempo, los intelectuales a la revolución por ella realizada, y mantener la mayor parte de ellos a su lado después de la toma y consolidación del poder. La burguesía francesa supo y pudo llevar a cabo su revolución, una revolución clara y definida, eliminar la clase feudal del escenario político (1789, 1830, 1848), sellar bajo su reino, durante la revolución misma, la unidad de la nación, combatir la Iglesia, luego adoptarla, pero llegado el momento, separarse de ella y cubrirse de las consignas de libertad e igualdad. Supo utilizar, a la

1 Evidentemente este término de intelectuales designa un tipo muy específico, y en muchos aspectos inédito, de intelectuales militantes. Son verdaderos eruditos, armados de la cultura científica y teórica más auténtica, instruidos por la realidad aplastante y los mecanismos de todas las formas de ideología dominante, en constante lucha contra ellas, y capaces de emplear en su práctica teórica —contra todas las "verdades oficiales"— las vías fecundas abiertas por Marx, pero que son prohibidas y obstruidas por todos los prejuicios reinantes. Una empresa de esta naturaleza y de este rigor es impensable sin una confianza invencible y lúcida en la clase obrera y sin una participación directa en su combate.

vez, su posición de fuerza y todo el prestigio adquiridos en su pasado, para ofrecer a los intelectuales futuro y espacio suficiente, funciones bastante honorables, márgenes de libertad e ilusiones suficientes, como para retenerlos bajo su ley y mantenerlos bajo el control de su ideología. Salvo algunas grandes excepciones, que fueron justamente excepciones, los intelectuales franceses aceptaron su condición y no experimentaron la necesidad vital de buscar su salvación al lado de la clase obrera; y cuando se unieron a ella, no supieron despojarse radicalmente de la ideología burguesa que los había marcado, y que sobrevivió en su idealismo y su reformismo (Jaurès) o en su positivismo. Tampoco se debe al azar que el partido francés haya debido consagrar esfuerzos valientes y pacientes para reducir y destruir el reflejo de desconfianza "obrerista" contra los intelectuales, que expresaba a su manera la experiencia y la decepción, sin cesar repetida, de una larga historia. Es así como las formas mismas de la dominación burguesa privaron durante mucho tiempo al movimiento obrero francés de los intelectuales indispensables para la formación de una tradición *teórica* auténtica.

¿Es necesario aún agregar una razón nacional? Se trata de la penosa historia de la filosofía francesa en los 130 años que siguieron a la revolución de 1789; de su obstinación espiritualista no solamente conservadora sino reaccionaria, de Maine de Biran y Cousin a Bergson, de su desprecio de la historia y del pueblo; de sus lazos profundos y estrechos con la religión, de su dureza contra el único espíritu digno de interés que ella produjo: A. Comte, y de su increíble incultura e ignorancia. Desde hace treinta años las cosas han evolucionado de una manera muy diferente. Pero el peso de un largo siglo de embrutecimiento filosófico oficial ha pesado muy fuerte en la destrucción de la teoría en el movimiento obrero mismo.

El Partido francés nació en estas condiciones de vacío teórico, y creció a pesar de este vacío, llenando como mejor pudo las lagunas existentes, alimentándose de nuestra única tradición nacional auténtica por la que Marx sentía un profundo respeto: la tradición *política*. Permanece marcado, a pesar de sí, por este primado de lo *político*, y por un cierto desprecio por el papel de la teoría, menor en lo que se refiere a la teoría política y económica que a la teoría *filosófica*. Si ha sabido reunir en torno a sí intelectuales célebres, éstos han sido ante todo grandes escritores, novelistas, poetas y artistas, grandes especialistas de las ciencias de la naturaleza, y también algunos historiadores y psicólogos de gran calidad, y sobre todo por razones políticas. Pero sólo excepcionalmente ha reunido hombres suficientemente formados desde el punto de vista *filosófico* para que pudieran considerar que el marxismo debería ser, no sólo una doc-

trina política, un "método" de análisis y de acción, sino también y principalmente el *campo teórico de una investigación fundamental*, indispensable al desarrollo, no solamente de la ciencia de las formaciones sociales y de las diversas "ciencias humanas", sino también de las ciencias de la naturaleza y de la filosofía. El Partido francés se vio obligado a nacer y crecer en estas condiciones, sin la herencia y el socorro de una tradición *teórica* nacional y, lo que deriva como consecuencia inevitable, sin una escuela de formación teórica de la que pudieran salir "maestros".

Ésta es la realidad que tuvimos que aprender a deletrear y a deletrear solos. Solos, ya que no contábamos entre nosotros, en filosofía marxista, con verdaderos y grandes "maestros" que pudieran guiar nuestros pasos. Politzer, que podría haber sido uno de ellos, si no hubiera sacrificado la gran obra filosófica que llevaba en sí a tareas económicas urgentes, no nos ha dejado sino los errores geniales de su *Critique des fondements de la psychologie*. Murió, asesinado por los nazis. No tuvimos "maestros". No me refiero a hombres de buena voluntad ni espíritus muy cultos, sabios, letrados y otros. Me refiero a maestros en filosofía marxista, productos de nuestra historia, accesibles y cercanos a nosotros. Esta última condición no es un detalle superfluo. Ya que, al mismo tiempo que ese vacío teórico, hemos heredado de nuestro pasado nacional ese monstruoso provincialismo filosófico y cultural (nuestro chovinismo) que nos lleva a ignorar las lenguas extranjeras, y no considerar lo que se puede pensar y producir más allá de la cima de las montañas, el curso de un río o el espacio de un mar. ¿Se debe al azar que el estudio y comentario de las obras de Marx hayan permanecido en manos de algunos germanistas valientes y tenaces? ¿Que el único nombre que podamos exponer más allá de nuestras fronteras sea el de un pacífico héroe solitario que, desconocido por la Universidad, siguió durante muchos años estudios minuciosos sobre el movimiento de la izquierda neohegeliana y el joven Marx: Auguste Cornu?

Estas reflexiones podían explicar nuestra desnudez pero no podían abolirla. Es a Stalin a quien hemos debido, en el seno del mal del que tiene la más alta responsabilidad, el primer choque. Es a su muerte a la que hemos debido el segundo. A su muerte y al XX Congreso. Pero, mientras tanto, la vida había realizado su obra entre nosotros.

No se crea de un día a otro o por un simple decreto, ni una organización política, ni una verdadera cultura teórica. ¡Cuántos, entre los jóvenes filósofos llegados a la edad de hombres con la guerra o la posguerra, se gastaron en tareas políticas agotadoras, sin dejarse el tiempo para un trabajo científico! Es también un rasgo de nuestra

historia social el que los intelectuales de origen pequeño burgués que llegaron entonces al Partido se sintieran llevados a pagar en actividad pura, o más aún en activismo político, la Deuda imaginaria que pensaban haber contraído *al no haber nacido proletarios*. Sartre, a su manera, puede servir de testimonio sincero de este bautizo de la historia; en cierta manera nosotros también hemos pertenecido a su raza; y es sin duda una ventaja de los tiempos actuales el que nuestros camaradas más jóvenes se sientan libres de esta Deuda, que quizá pagan de otra manera. *Filosóficamente* hablando, nuestra generación se sacrificó, fue sacrificada únicamente en los combates políticos e ideológicos, me refiero a sacrificada en sus obras intelectuales y científicas. Numerosos científicos, algunos historiadores y un número escaso de literatos pudieron salir de la situación sin pérdidas o limitando los gastos. Para el filósofo no había salida. Si hablaba o escribía filosofía para el Partido, estaba limitado a los comentarios o a pequeñas variaciones de uso interno sobre las Citas Célebres. No teníamos audiencia entre nuestros iguales. El adversario nos sacaba en cara que no éramos sino políticos; nuestros colegas más lúcidos, que debíamos comenzar por estudiar nuestros autores, antes de juzgarlos, por justificar objetivamente nuestros principios antes de proclamarlos y aplicarlos. Para comprometer a los mejores de sus interlocutores a prestarles atención, ciertos filósofos marxistas fueron reducidos, y reducidos por un movimiento natural donde no entraba ninguna táctica reflexiva, a *disfrazarse* —a disfrazar a Marx en Husserl; a Marx en Hegel; a Marx en el joven Marx ético o humanista—, con el peligro de llegar a confundir un día u otro la máscara con la cara. No exagero, enuncio los hechos. Vivimos aún hoy sus consecuencias. Estábamos filosófica y políticamente convencidos de haber desembarcado en la única tierra firme en el mundo, pero no sabiendo demostrar filosóficamente su existencia ni su firmeza; de hecho, para la gente, no teníamos tierra firme bajo nuestros pies sino sólo convicciones. No me refiero a la irradiación del marxismo, que felizmente puede nacer de otras esferas que la del astro filosófico: me refiero a la existencia paradójicamente precaria de la filosofía marxista como tal. Nosotros, que pensábamos poseer los principios de toda filosofía posible, y de la imposibilidad de toda ideología filosófica, no lográbamos probar objetiva y públicamente la apodicticidad de nuestras convicciones.

Una vez experimentada la vanidad teórica del discurso dogmático, no quedaba a nuestra disposición sino un medio para asumir la imposibilidad, a la que estábamos reducidos, de pensar verdaderamente nuestra filosofía: pensar que la filosofía misma era *imposible*. Conocimos entonces la tentación grande y sutil del "*fin de la filo-*

sofía" a la que nos conducían algunos textos enigmáticamente claros de la juventud (1840-1845) y de la ruptura (1845) de Marx. Los más militantes, y los más generosos, consideraban el "*fin de la filosofía*" como su "realización", y celebraban la muerte de la filosofía en la acción, en su realización política y en su verificación proletaria, poniendo a su servicio, sin reservas, la famosa *Tesis sobre Feuerbach*, en la que un lenguaje teórico equívoco opone la transformación del mundo a su explicación. Desde allí al pragmatismo teórico no había, *no hay, sino un paso*. Otros, de espíritu más científico, proclamaban el "fin de la filosofía" en el estilo de ciertas fórmulas positivistas de *La ideología alemana*, donde ya no es el proletariado y la acción revolucionaria quienes se encargan de la realización, en consecuencia, de la muerte de la filosofía, sino la ciencia pura y simple: ¿no nos compromete Marx a dejar de filosofar, es decir, de desarrollar sueños ideológicos, para pasar al estudio de la realidad misma? Políticamente hablando, la primera lectura era la de la mayor parte de nuestros filósofos militantes que, dándose por completo a la política, hacían de la filosofía la religión de su acción; la segunda lectura, por el contrario, era la de los críticos que esperaban que el discurso científico pleno cubriría las proclamaciones vacías de la filosofía dogmática. Pero tanto los unos como los otros, si se ponían en paz o seguridad con respecto a la política, pagaban esto forzosamente con una mala conciencia en relación a la filosofía: una muerte pragmático-religiosa, una muerte positivista de la filosofía no son verdaderamente muertes *filosóficas* de la filosofía.

Nos ingeniamos entonces en dar a la filosofía una muerte digna de ella: una muerte filosófica. Aún aquí, nos apoyábamos en otros textos de Marx y en una tercera lectura de los primeros. Dejábamos entender que el fin de la filosofía no podía ser como lo proclama el subtítulo de *El capital*, en relación a la economía política, sino crítico: que es necesario ir a las cosas mismas, terminar con la ideología filosófica, y ponerse a estudiar lo real. Ahora bien, aquello que parecía protegernos del positivismo, volviéndonos contra la ideología, era lo que veíamos amenazar constantemente la "inteligencia de las cosas positivas", asaltar las ciencias, hacer más nebulosos los rasgos reales. Confiamos entonces a la filosofía la perpetua reducción crítica de las amenazas de la ilusión ideológica y, para confiarle esta tarea, hicimos de la filosofía la pura y simple conciencia de la ciencia, reduciéndola a la letra y al cuerpo de la ciencia, pero vuelta simplemente, como su conciencia vigilante, su conciencia de lo exterior, hacia este exterior negativo, para reducirla a nada. La filosofía terminaba, sin duda, ya que su cuerpo y su objeto se confundían con los de la ciencia y, sin embargo, sobrevivía como su conciencia crítica desvanecien-

te el tiempo justo para proyectar la esencia positiva de la ciencia sobre la ideología amenazadora, el tiempo justo para destruir los fantasmas ideológicos del agresor, antes de volver a su lugar y encontrar los suyos. Esta muerte crítica de la filosofía, idéntica a su existencia filosófica *desvaneciente,* nos daba al fin la garantía y la alegría de una verdadera muerte filosófica, realizada en el acto ambiguo de la *crítica.* La filosofía no tenía entonces por destino sino la realización de su muerte crítica en el *reconocimiento* de lo real, y en la vuelta a lo real mismo, lo real de la *historia,* madre de los hombres, de sus actos y de sus pensamientos. Filosofar es volver a comenzar por nuestra cuenta la odisea crítica del joven Marx, atravesar la capa de ilusiones que nos oculta lo real y tocar la única tierra natal: la de la historia, para encontrar en ella, al fin, el reposo de la realidad y de la ciencia reconciliadas gracias a la perpetua vigilancia de la *crítica.* En esta lectura, deja de existir el problema de la historia de la filosofía: ¿cómo podría existir una historia de fantasmas disipados, una historia de tinieblas atravesadas? Sólo existe una historia de lo real, que puede producir sordamente en quien duerme incoherencias soñadas, sin que jamás estos sueños, anclados en la sola continuidad de esta profundidad, puedan componer de derecho el continente de una historia. Marx mismo nos lo había dicho en *La ideología alemana*: "La filosofía no tiene historia." Cuando leáis el texto "Sobre el joven Marx", juzgaréis si éste no se encuentra todavía encerrado en esa esperanza mítica de una filosofía que alcanza su fin filosófico en la muerte continua de la conciencia crítica.

Si recuerdo estas investigaciones y estas elecciones se debe a que, a su manera, llevan consigo las huellas de nuestra historia. Y se debe también a que el fin del dogmatismo stalinista no las ha disipado como simples reflejos de circunstancia, *sino que continúan siendo nuestros problemas.* Los que acusan a Satlin, además de sus crímenes y sus faltas, de todas nuestras decepciones, de nuestros errores y de nuestra confusión, *en cualquier dominio que sea,* están en peligro de encontrarse fuertemente desconcertados al comprobar que el fin del dogmatismo filosófico no nos ha devuelto la filosofía marxista en su integridad. Después de todo, no podemos liberar jamás, aun del dogmatismo, más que lo que *existe.* El fin del dogmatismo ha producido una libertad de investigación real, y al mismo tiempo una fiebre, que precipita a algunos a declarar filosofía el comentario ideológico de su sentimiento de liberación y de su gusto por la libertad. Las fiebres caen tan seguramente como las piedras. Lo que nos ha traído el fin del dogmatismo es el derecho de poder sacar las cuentas exactas de lo que poseemos, de llamar por su nombre tanto

nuestra riqueza como nuestra desnudez, de pensar y plantear en voz alta nuestros problemas, y de comprometernos en el rigor de una verdadera investigación. Su fin nos ha permitido salir en parte de nuestro provincialismo teórico, reconocer y conocer a los que han existido y existen fuera de nosotros, y viendo este "fuera", comenzar a vernos nosotros mismos desde fuera, conocer el lugar que ocupamos en el conocimiento y la ignorancia del marxismo, y comenzar de esta manera a conocernos. El fin del dogmatismo nos ha puesto frente a esta realidad: que la filosofía marxista, fundada por Marx en el acto mismo de la fundación de su teoría de la historia, está en gran parte todavía por constituirse, pues, como lo decía Lenin, sólo han sido colocadas las piedras angulares; que las dificultades teóricas en las que nos habíamos sumergido, bajo la noche del dogmatismo, no eran dificultades totalmente artificiales, sino que se debían también, en gran parte, al estado de no elaboración de la filosofía marxista; aún más, que en las formas congeladas y caricaturescas que habíamos soportado o mantenido, y hasta en la monstruosidad teórica de las dos ciencias, estaba realmente presente, con una presencia ciega y grotesca, un problema aún no solucionado (me bastan por testigos las obras del izquierdismo teórico: el joven Lukács y Korsch); y finalmente que nuestra suerte y nuestra tarea es simplemente plantear y afrontar estos problemas abiertamente, si queremos dar un poco de existencia y de consistencia teórica a la filosofía marxista.

II

Sin duda se me permitirá indicar en qué línea se encuentran los trabajos que se van a leer.

El texto "Sobre el joven Marx", prisionero aún del mito de la filosofía crítica desvaneciente, contenía sin embargo el problema esencial, que nuestras experiencias, nuestros fracasos y nuestras mismas incapacidades habían hecho surgir en nosotros; ¿qué pasa con la filosofía marxista? ¿Tiene teóricamente derecho a la existencia? Y si existe de derecho, ¿cómo definir su especificidad? Esta cuestión esencial se encontraba planteada prácticamente como una cuestión de apariencia histórica, pero era en realidad teórica: la cuestión de la lectura y de la interpretación de las obras de juventud de Marx. No se debe a un azar que haya sido considerado indispensable someter a un examen crítico serio estos textos famosos con los que se había defendido todas las banderas y todos los usos, estos textos abiertamente filosóficos en los que habíamos creído, más o menos espontáneamente, leer la filosofía de Marx en persona. Plantear el problema de la filosofía marxista y de su especificidad a propósito de las

obras de juventud de Marx, implica necesariamente plantear el problema de las relaciones de Marx con las filosofías que él hizo suyas o estudió, las de Hegel y de Feuerbach, por lo tanto, plantear el problema de su diferencia.

Es el estudio de las obras de juventud de Marx lo que me condujo en primer lugar a la lectura de Feuerbach, y a la publicación de sus textos teóricos más importantes del período 34-45 (artículo sobre "Los manifiestos de Feuerbach"). Es la misma razón la que debía conducirme, naturalmente, a estudiar en el detalle de sus conceptos respectivos, la naturaleza de las relaciones de la filosofía de Hegel con la filosofía de Marx. El problema de la *diferencia específica* de lo filosofía marxista tomó de esta manera la forma de la pregunta de saber si, en el desarrollo intelectual de Marx, existe o no una *ruptura epistemológica* que marca la aparición de una nueva concepción de la filosofía, y el problema correlativo del *lugar* preciso de esta ruptura. En el terreno de este problema, el estudio de las obras de juventud de Marx adquirió una importancia teórica (existencia de la ruptura) e histórica (lugar de la ruptura) decisiva.

Para afirmar la existencia de la ruptura y definir su lugar no se podía, evidentemente, utilizar la frase a través de la cual Marx afirma y sitúa esa ruptura ("la liquidación de nuestra conciencia de ayer") en 1845 a nivel de *La ideología alemana*. Sólo se la podía considerar como una declaración que debía ser puesta a prueba, susceptible de ser invalidada o confirmada. Para poder realizar esta tarea se necesitaba una teoría y un método, era necesario aplicar a Marx mismo los *conceptos teóricos marxistas* a través de los cuales puede ser pensada la realidad de las formaciones teóricas en general (ideología, filosofía, ciencia). Sin una teoría de una historia de las formaciones teóricas, no se podría captar y designar la diferencia específica que distingue dos formaciones teóricas diferentes. Con esta finalidad, creí poder utilizar el concepto de *problemática* de Jacques Martin para designar la unidad específica de una formación teórica y en consecuencia el lugar de la asignación de esta diferencia específica, y el concepto de "ruptura epistemológica" * de Bachelard para pensar la mutación de la problemática teórica contemporánea a la fundación de una disciplina científica. Que haya sido necesario construir un concepto y pedir prestado otro, no implica en absoluto que estos conceptos fueran arbitrarios o exteriores a Marx; muy por el contrario podemos mostrar que están presentes y en acción en el pensamiento científico de Marx, aun si su presencia permanece la mayor

* En francés *coupure epistemologique*. Hemos preferido utilizar el término de "ruptura" en vez del de "corte", que correspondería a la traducción literal, porque nos ha parecido que da mejor cuenta del hecho que pretende significar. [T.]

parte del tiempo en estado práctico.[2] Con estos dos conceptos me proporcioné el mínimo teórico indispensable para autorizar un análisis pertinente del proceso de la transformación teórica del joven Marx, y para poder llegar a establecer ciertas conclusiones prácticas.

Permítaseme resumir aquí, en forma muy somera, algunos resultados de un estudio que duró largos años, y del que los textos que publico no son sino testigos parciales.

1) Una *"ruptura epistemológica"* sin equívocos interviene sin duda en la obra de Marx, en el punto en que Marx la sitúa, en la obra no publicada durante su vida, que constituye la crítica de su antigua conciencia filosófica (ideológica): *La ideología alemana.* Las *Tesis sobre Feuerbach,* que no son sino algunas frases, marcan el borde anterior extremo de esta ruptura, el punto donde, en la conciencia antigua y en el lenguaje anterior, por lo tanto, en fórmulas y conceptos *necesariamente desequilibrados y equívocos,* se abre ya paso la nueva conciencia teórica.

2) Esta "ruptura epistemológica" concierne al mismo tiempo a dos disciplinas teóricas diferentes. Fundando la teoría de la historia (materialismo histórico), Marx, en un solo y mismo movimiento, rompió con su conciencia filosófica ideológica anterior y fundó una nueva filosofía (materialismo dialéctico). Utilizo aquí voluntariamente la terminología consagrada por el uso (materialismo histórico, materialismo dialéctico), para señalar esta doble fundación en una sola ruptura. E indico dos problemas importantes inscritos en esta condición excepcional: El hecho de que una nueva filosofía haya nacido de la fundación misma de una ciencia, y que esta ciencia sea la teoría de la historia, plantea naturalmente un problema teórico capital: ¿a partir de qué necesidad de principio la fundación de la teoría científica de la historia debía implicar y comprender *ipso facto* una revolución en la filosofía? La misma circunstancia llevaba consigo una consecuencia práctica que no se podía descuidar: la nueva filosofía estaba tan bien implicada por y en la nueva ciencia, que podía sufrir la tentación de *confundirse* con ella. *La ideología alemana* consagra muy bien esta confusión, reduciendo la filosofía a la sombra de la ciencia o aun a la generalidad vacía del positivismo.

[2] Sobre el doble tema de la *problemática* y de la *ruptura* epistemológica (ruptura que marca la mutación de una problemática precientífica a una problemática científica), podemos remitir a las páginas, de una extraordinaria profundidad teórica, de Engels en el prefacio al Segundo Libro de *El capital* (E. S., tomo IV, pp. 20-24). Haré un breve comentario en *Lire le Capital,* tomo II.

Esta consecuencia práctica es una de las llaves de la historia singular de la filosofía marxista, desde sus orígenes a nuestros días.

Examinaré próximamente estos dos problemas.

3) Esta "ruptura epistemológica" divide el pensamiento de Marx en dos grandes períodos esenciales: el período todavía "ideológico", anterior a la ruptura de 1845, y el período "científico" posterior a la ruptura de 1845. Este segundo período puede dividirse en dos momentos, el momento de la maduración teórica y el momento de la madurez teórica de Marx. Para facilitar el trabajo filosófico e histórico que nos espera, me gustaría proponer una terminología provisoria para registrar esta periodización.

a) Propongo designar las obras del primer período, por lo tanto, todos los textos de Marx desde su disertación de doctorado hasta los manuscritos de 1844 y *La Sagrada Familia* inclusive, por la expresión, ya consagrada: *Obras de la juventud de Marx.*

b) Propongo designar los textos de la ruptura de 1845, es decir, las *Tesis sobre Feuerbach*, y *La ideología alemana*, donde aparece por primera vez la nueva problemática de Marx, aunque a menudo bajo una forma parcialmente negativa y fuertemente polémica y crítica, por la expresión nueva: *Obras de la ruptura.*

c) Propongo designar las obras del período de 1845-1857 por la expresión nueva: *Obras de la maduración.* Si podemos asignar a la ruptura que separa lo ideológico (anterior al 45) de lo científico (posterior al 45), la fecha crucial de las obras del 45 (*Tesis sobre Feuerbach, La ideología alemana*), debemos tener presente que su mutación no pudo producir de buenas a primeras, en una forma *terminada y positiva,* la problemática teórica nueva que ella inaugura, tanto en la teoría de la historia como en la teoría de la filosofía. *La ideología alemana* es en efecto el comentario frecuentemente negativo y crítico de las diferentes formas de la problemática ideológica rechazada por Marx. Un largo trabajo de reflexión y de elaboración *positivas* fue necesario, un largo período que Marx empleó en producir, dar figura y fijar una terminología y una sistemática conceptuales adecuadas a su proyecto teórico revolucionario. Poco a poco la nueva problemática llegó a tomar su forma definitiva. A ello se debe el que yo proponga designar las obras posteriores a 1845 y anteriores a los primeros ensayos de redacción de *El capital* (hacia 1855-1857), por lo tanto el *Manifiesto, Miseria de la filosofía, Salario, precio y ganancia,* etc.; como las *Obras de la maduración teórica de Marx.*

d) Propongo designar todas las obras posteriores a 1857 como *Obras de la madurez.*

Tendríamos así la siguiente clasificación:

1840-1844: Obras de la juventud.
1845: Obras de la ruptura.
1845-1857: Obras de la maduración.
1857-1883: Obras de la madurez.

4) El período de las obras de juventud (1840-1845), es decir, sus obras ideológicas, puede dividirse a su vez en dos momentos:

a) el momento racionalista-liberal de los artículos de la *Rheinische Zeitung* (hasta 1842),
b) el momento racionalista-comunitario de los años 42-45.

Como indico rápidamente en el texto sobre "Marxismo y humanismo", las obras del primer momento suponen una problemática de tipo kantiano-fichteano. Los textos del segundo momento descansan por el contrario en la problemática antropológica de Feuerbach. La problemática hegeliana inspira un texto absolutamente *único*, que pretende de manera rigurosa operar, en sentido *estricto*, la "inversión" del idealismo hegeliano en el seudo-materialismo de Feuerbach: son los Manuscritos del 44. De ahí el resultado paradójico de que si se habla en forma adecuada (exceptuando el ejercicio, aun escolar, de la Disertación), salvo en su casi *último* texto del período ideológico-filosófico, el joven Marx *no fue jamás hegeliano*, sino primeramente kantiano-fichteano, luego feuerbachiano. La tesis del hegelianismo del joven Marx sostenida corrientemente, es un mito. En revancha, en la víspera de ruptura con su "conciencia filosófica pasada", todo ocurre como si Marx hubiera producido, recurriendo a Hegel la sola y única vez de su juventud, una prodigiosa "abreacción" teórica indispensable a la liquidación de su conciencia "delirante". Hasta entonces, no había dejado de distanciarse de Hegel, y si se quisiera pensar el movimiento que lo había hecho pasar de sus *estudios hegelianos universitarios* a una problemática kantiana-fichteana, luego a una problemática feuerbachiana, sería necesario decir que lejos de aproximarse, Marx no había dejado de *alejarse de Hegel*. Con Fichte y Kant penetraba retrocediendo en los últimos años del siglo XVIII, y con Feuerbach, regresaba al corazón del pasado teórico de dicho siglo, si es verdad que, a su manera, Feuerbach representa al filósofo "ideal" del siglo XVIII: la síntesis del materialismo sensualista y del idealismo ético-histórico, la unión real de Diderot y de Rousseau. Frente al último retorno brusco y total a Hegel de los Manuscritos del 44, a esta síntesis genial de Feuerbach y Hegel, no podemos evitar el preguntarnos si Marx no puso en presencia, como en una experiencia explosiva, los dos extremos del campo teórico que hasta entonces había frecuentado,

y si no es en esa experiencia de un extraordinario rigor y conciencia, en la prueba más radical de "inversión" de Hegel que haya jamás sido tentada, en ese texto que *jamás publicó*, en la que Marx vivió y realizó su transformación. Si se quiere tener una cierta idea de la lógica de esta prodigiosa mutación, será en la extraordinaria tensión teórica de los Manuscritos del 44 donde hay que buscarla, sabiendo de antemano, que el texto de la casi última noche, es el texto paradójicamente más alejado, teóricamente hablando, del día que iba a nacer.

5) Las *Obras de la ruptura* plantean problemas de interpretación delicados en función misma de su situación en la formación teórica del pensamiento de Marx. Los breves rayos de luz que se encuentran en las *Tesis sobre Feuerbach* encandilan a todos los filósofos que se le acercan, pero todos sabemos que un rayo enceguece en lugar de iluminar, y que nada es más difícil de situar en el espacio de la noche que un estallido de luz que la rompe. Será sin duda necesario hacer visible, algún día, lo enigmático de esas once tesis falsamente transparentes. En lo que se refiere a *La ideología alemana*, nos ofrece, sin duda, un pensamiento en estado de ruptura con su pasado, que somete a un despiadado juego de matanza crítica todos los antiguos supuestos teóricos, en primera línea a Hegel y Feuerbach, todas las formas de una filosofía de la conciencia y de una filosofía antropológica. Sin embargo, este nuevo pensamiento tan firme y preciso en el enjuiciamiento del error ideológico, no se define a sí mismo sin dificultades, ni sin equívocos. No se rompe de un golpe con un pasado teórico: en todo caso se necesitan palabras y conceptos para romper con palabras y conceptos y a menudo, son las antiguas palabras las encargadas del protocolo de la ruptura, durante todo el tiempo que dure la búsqueda de los nuevos. *La ideología alemana* nos sitúa frente al espectáculo de semi-saldos conceptuales remendados, que ocupan el lugar de los conceptos nuevos aún en construcción... y como es normal juzgar estos antiguos conceptos por su aspecto, tomarlos a la letra, uno puede perderse fácilmente en una concepción, sea positivista (fin de toda filosofía), sea individualista —humanista del marxismo (los sujetos de la historia son "los hombres concretos, reales"). O bien uno puede engañarse por el papel ambiguo de la *división del trabajo*, que desempeña en este texto el papel principal, aquel que la enajenación o alienación tenía en los textos de juventud, y que domina toda la teoría de la ideología y de la ciencia. Por todas estas razones, que se deben a la proximidad inmediata con la ruptura, *La ideología alemana*, ella sola, exige todo un trabajo de crítica, para distinguir la función teó-

rica suplementaria de ciertos conceptos, de esos conceptos mismos. Volveré sobre ello.

6) Situar la ruptura en 1845 no deja de tener consecuencias teóricas importantes en lo que se refiere, no solamente a la relación de Marx con Feuerbach, sino también de la relación de Marx con Hegel. En efecto, no solamente después del 45 Marx desarrolla una crítica sistemática de Hegel, sino desde el segundo momento de su período de juventud, como puede verse en la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (Manuscrito del 43), en el prefacio a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (43), en los Manuscritos del 44 y en *La Sagrada Familia.* Ahora bien, esta crítica a Hegel, en sus principios teóricos, no es sino la reanudación, el comentario, o el desarrollo y la extensión, de la admirable crítica a Hegel formulada, en tantas circunstancias, por Feuerbach. Es una crítica de la filosofía hegeliana como especulación, como abstracción, una crítica conducida en nombre de los principios de la problemática antropológica de la enajenación: una crítica que hace un llamado a pasar de lo abstracto-especulativo a lo concreto-materialista, es decir, una crítica que permanece sometida a la misma problemática idealista de la que quiere liberarse, una crítica que pertenece, por lo tanto, de derecho a la problemática teórica con la que Marx va a romper en el 45.

Es comprensible que sea importante para la investigación y definición de la filosofía marxista, no confundir la crítica marxista de Hegel con la crítica feuerbachiana de Hegel, aun si Marx la hace suya. Ya que, según si se declara o no verdaderamente marxista la crítica (de hecho feuerbachiana en su totalidad) de Hegel expuesta por Marx en los textos del 43, uno se hará una idea muy diferente de la naturaleza última de la filosofía marxista. Señalo este punto como uno decisivo en las interpretaciones actuales de la filosofía marxista, hablo de interpretaciones serias, sistemáticas, que descansan en conocimientos filosóficos, epistemológicos e históricos reales, y sobre métodos de lectura rigurosos, y no de simples opiniones, de las que también pueden escribirse libros. Por ejemplo, la obra tan importante, según mi opinión, de Della Volpe y Coletti en Italia, tan importante ya que es la única que, actualmente, sitúa en el centro de sus investigaciones la distinción teórica irreconciliable que separa a Marx de Hegel, y la definición de la especificidad propia de la filosofía marxista. Esta obra supone, sin duda, la existencia de una ruptura entre Hegel y Marx, entre Feuerbach y Marx, pero sitúa esta ruptura en el 43, a nivel del prefacio a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel.* Este simple desplazamiento de la ruptura influye profundamente sobre las consecuencias teóricas que se sacan, y

no sólo sobre la concepción de la filosofía marxista, sino también, como se verá en una próxima obra, sobre la lectura y la interpretación de *El capital.*

Me permití estas observaciones para aclarar el sentido de las páginas consagradas a Feuerbach y al joven Marx, y hacer perceptible la unidad del problema que domina estos trabajos, ya que es siempre la definición de la especificidad irreductible de la teoría marxista, la que se pone en juego también en los ensayos sobre la contradicción y sobre la dialéctica.

Que esta definición no pueda leerse directamente en los textos de Marx, que toda una crítica previa sea indispensable para identificar el lugar de residencia de los conceptos propios a Marx en su madurez; que la identificación de estos conceptos esté unida a la identificación de su situación; que todo este trabajo crítico, preámbulo absoluto de toda interpretación, supone la utilización de un mínimo de conceptos marxistas provisorios, referentes a la naturaleza de las formaciones teóricas y de su historia; que la lectura tenga, por lo tanto, por condición previa una teoría marxista de la naturaleza diferencial de las formaciones teóricas y de su historia, es decir, una teoría de la historia epistemológica, que es la filosofía marxista misma; que esta operación constituya en sí un círculo indispensable, donde la aplicación de la filosofía marxista a Marx aparezca como la condición previa absoluta de la inteligencia de Marx, y al mismo tiempo como la condición misma de la constitución y del desarrollo de la filosofía marxista, todo esto está claro. Pero el círculo de esta operación no es, como todo círculo de este género, sino el círculo dialéctico de la cuestión planteada a un objeto sobre su naturaleza, a partir de una problemática teórica que, poniendo su objeto a prueba, se somete a la prueba de su objeto. Que el marxismo pueda y deba ser el objeto de la cuestión epistemológica; que esta cuestión epistemológica no pueda ser planteada sino en función de la problemática teórica marxista, proviene de la necesidad misma de una teoría que se define dialécticamente, no solamente como ciencia de la historia (materialismo histórico) sino también y al mismo tiempo como filosofía, capaz de dar cuenta de la naturaleza de las formaciones teóricas, y de su historia, por lo tanto *capaz de dar cuenta de sí,* tomándose a sí misma como objeto. El marxismo es la única filosofía que afronta teóricamente esta prueba.

Todo este trabajo teórico es por lo tanto indispensable, no solamente para poder leer a Marx de otra manera que a través de una lectura inmediata, prisionera, sea de las falsas evidencias de los conceptos ideológicos de la juventud, sea de las falsas evidencias, aún

más peligrosas, de los conceptos aparentemente familiares de las obras de la ruptura. Este trabajo necesario para leer a Marx es, al mismo tiempo, en sentido estricto, el trabajo de elaboración teórica de la filosofía marxista. La teoría que permite ver claro en Marx, distinguir la ciencia de la ideología, pensar la diferencia en su relación histórica, la discontinuidad de la ruptura epistemológica en el continuo de un proceso histórico, la teoría que permite distinguir una palabra de un concepto, distinguir la existencia o no existencia de un concepto bajo una palabra, discernir la existencia de un concepto por la función que desempeña una palabra en el discurso teórico, definir la naturaleza de un concepto por su función en la problemática, y por lo tanto por el lugar que ocupa en el sistema de la "teoría", esta teoría que es la única en permitir una auténtica lectura de los textos de Marx, una lectura a la vez epistemológica e histórica, no es sino la filosofía marxista misma.

Hemos partido en su búsqueda. Y he aquí que comienza a nacer con su primera exigencia elemental: la simple definición de las condiciones de su investigación.

Marzo de 1965

1

LOS "MANIFIESTOS FILOSÓFICOS" DE FEUERBACH

La Nouvelle Critique me pide que presente los textos de Feuerbach, que han aparecido hace algunos meses en la colección Epiméthée (P.U.F.). Lo hago con mucho gusto, respondiendo brevemente a algunas preguntas.

Reuní bajo el título de *Manifiestos filosóficos* los textos y artículos más importantes publicados por Feuerbach entre 1839 y 1845: *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel* (1839), la Introducción a la *Esencia del cristianismo* (1841), *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842), *Principios de la filosofía del futuro* (1843), prefacio a la segunda edición de la *Esencia del cristianismo* (1843) y un artículo en respuesta a los ataques de Stirner (1845). La producción de Feuerbach entre 1839 y 1845 no se ha limitado a estos textos, que expresan, sin embargo, lo esencial de su pensamiento en estos años históricos.

¿Por qué ese título: Manifiestos filosóficos?

La expresión no es de Feuerbach. La he arriesgado por dos razones: una subjetiva, la otra objetiva.

Léanse los textos sobre la *Reforma de la filosofía* y el prefacio de los *Principios.* Son verdaderas proclamas, el anuncio apasionado de esa revelación teórica que va a liberar al hombre de sus cadenas. Feuerbach se dirige a la Humanidad. Hace pedazos los velos de la Historia universal, destruye los mitos y las mentiras, descubre y devuelve al hombre su *verdad.* El tiempo ha llegado. La Humanidad espera una revolución inminente que le dará la posesión de su ser. Que los hombres tomen al fin conciencia y serán en la realidad lo que son en verdad: seres libres, iguales y fraternales.

Tales discursos son propios de los autores de manifiestos.

Lo fueron también para sus lectores. Y particularmente para los jóvenes intelectuales radicales que, en los años 40, se debatían en las contradicciones de la "*miseria alemana*" y de la filosofía neo-he-

geliana. ¿Por qué en los años 40? Porque fueron la *puesta a prueba* de esta filosofía. En 1840, los jóvenes hegelianos, que creían que la historia tenía un fin: el reino de la razón y de la libertad, esperaban del pretendiente al trono la realización de sus esperanzas: el fin del orden feudal y autocrático prusiano, la abolición de la censura, el sometimiento de la Iglesia a la razón, es decir, la instauración de un régimen de libertad política, intelectual y religiosa. Ahora bien, apenas llegado al trono y constituido en Federico Guillermo IV, ese pretendiente que era considerado como "liberal", pasó al despotismo. La tiranía confirmada, reafirmada, se había apoderado de la teoría que fundaba y resumía todas sus esperanzas. La historia era sin duda, en derecho, razón y libertad; en los hechos no era sino sinrazón y servidumbre. Fue necesario aceptar la lección de la experiencia: esta contradicción misma. *Pero, ¿cómo pensarla?* Fue entonces cuando apareció la *Esencia del cristianismo* (1841), luego los folletos sobre la *Reforma de la filosofía.* Estos textos, que con toda certeza no han liberado a la Humanidad, liberaron a los jóvenes hegelianos del callejón teórico sin salida en el que se encontraban. Feuerbach respondía *exactamente,* y en el momento mismo de su mayor desesperación, al problema dramático que se planteaban sobre el hombre y su historia. Ved el eco de este alivio, de este entusiasmo, 40 años más tarde en Engels. Feuerbach era justamente esa Filosofía Nueva que hacía tabla rasa de Hegel y de toda la filosofía especulativa, que volvía a poner *sobre sus pies* ese mundo que la filosofía hacía marchar *sobre la cabeza,* que denunciaba todas las enajenaciones y todas las ilusiones, pero que daba a la vez *sus razones* y permitía pensar y criticar la *sinrazón* de la historia en nombre de la misma razón, que ponía, al fin, de acuerdo *la idea y los hechos,* y hacía comprensible la necesidad de la contradicción de un mundo y la necesidad de su liberación. He aquí la razón por la que los neo-hegelianos fueron "todos feuerbachianos" como lo dijo el viejo Engels. He aquí la razón por la que acogieron sus libros como si fueran Manifiestos, que anunciaban sus posibilidades futuras.

Agrego que se trataba de Manifiestos *filosóficos.* Ya que, sin duda, todo pasaba aún en el plano de la filosofía. Pero puede suceder que hechos filosóficos puedan ser también hechos históricos.

¿Cuál es el interés de estos textos?

Estos textos tienen en primer término un interés *histórico.* Si escogí sus obras de los años 40, no es solamente porque son las más célebres y las de mayor vitalidad (vitalidad que se mantiene aún actualmente, al punto que ciertos existencialistas o teólogos encuentran en ellas los orígenes de una inspiración moderna) sino, y sobre todo,

porque pertenecen a un *momento* histórico, y han desempeñado un papel histórico (en un medio sin duda restringido, pero rico en posibilidades). Feuerbach es el *testigo* y el *agente* de la crisis de crecimiento teórico del movimiento joven hegeliano. Es necesario leer a Feuerbach para comprender los textos de los jóvenes hegelianos entre 1841 y 1845. Se puede ver hasta qué punto las obras de juventud de Marx están impregnadas del pensamiento de Feuerbach. No solamente la terminología marxista de los años 42-44 es feuerbachiana (enajenación, hombre genérico, hombre total, "inversión" del sujeto en predicado, etc.) sino, lo que es sin duda más importante: el fondo de la *problemática filosófica* es feuerbachiano. Artículos como *La cuestión judía* o la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* no son inteligibles sino en el contexto de la problemática feuerbachiana. Sin duda los temas de preocupación de Marx desbordan las preocupaciones inmediatas de Feuerbach, pero los esquemas y la problemática teóricos son *los mismos.* Marx no "liquidó", para utilizar su expresión, verdaderamente esta problemática sino en 1845. *La ideología alemana* es el primer texto que marca la ruptura consciente y definitiva con la filosofía y la influencia de Feuerbach.

El estudio comparado de los textos de Feuerbach y de las obras de juventud de Marx puede, por lo tanto, permitir una lectura histórica de los textos de Marx, y una mejor comprensión de su evolución.

¿No tiene esta comprensión histórica una significación teórica?

Sin duda. Cuando se ha leído los textos feuerbachianos del período 39-43, uno no se puede dejar engañar sobre la *atribución* de la mayor parte de los conceptos que justifican tradicionalmente las interpretaciones *"éticas"* de Marx. Fórmulas tan célebres como *"llegar a ser-mundo de la filosofía", "la inversión sujeto-atributo", "la raíz del hombre es el hombre", "el Estado político es la vida genérica del hombre",* la *"supresión y la realización de la filosofía", "la filosofía es la cabeza de la emancipación humana, el proletariado es el corazón",* etc., etc., son fórmulas sacadas *directamente* de Feuerbach o inspiradas directamente en él. Todas las fórmulas del "humanismo" idealista de Marx son fórmulas feuerbachianas. Y sin duda Marx no ha hecho sino citar, tomar o repetir a Feuerbach, quien, como se ve en los Manifiestos, piensa siempre en la política, pero no habla nunca de ella. Todo se juega según él en la crítica de la religión, de la teología, y en ese disfraz profano de la teología que es la filosofía especulativa. El joven Marx, por el contrario, está obsesionado por la política, y luego por aquello en que la política no es sino el "cielo": la vida concreta de los hombres enajenados.

Pero, en *La cuestión judía, La filosofía del Estado de Hegel,* etc... y aún más a menudo, en *La Sagrada Familia,* no es sino un feuerbachiano de vanguardia que aplica una *problemática ética a la comprensión de la historia humana.* Se podría decir en otros términos, que en ese momento Marx no hacía sino aplicar la teoría de la enajenación, es decir, de la "naturaleza humana" feuerbachiana, a la política y a la actividad concreta de los hombres, antes de extenderla en los *Manuscritos* a la economía política. Es importante reconocer bien el origen de estos conceptos feuerbachianos, no para solucionar todo con una comprobación de atribución (he aquí lo que pertenece a F., he aquí lo que pertenece a M.), sino para no atribuir a Marx la *invención* de conceptos y de una problemática que pertenecen a otros. Es aún más importante reconocer que estos conceptos no han sido pedidos prestados, uno a uno y aisladamente, sino *en bloque, como un todo:* siendo este todo justamente la problemática de Feuerbach. Ésta es el punto esencial. Ya que la utilización de un concepto prestado aislado no puede tener sino una significación accidental y secundaria. La extracción de un concepto aislado (de su contexto) no compromete al que lo toma con el contexto del cual lo extrae. (Por ejemplo los conceptos pedidos prestados por *El capital* a Smith, Ricardo o Hegel.) Pero la utilización de un conjunto de conceptos prestados unidos entre sí de una manera sistemática, la utilización de una verdadera *problemática* prestada no puede ser accidental, compromete a su autor. Creo que la comparación de los Manifiestos y las obras de juventud de Marx muestra en forma muy evidente que Marx hizo literalmente suya durante 2 o 3 años la problemática misma de Feuerbach, que se *identificó* profundamente con ella, y que, para comprender el sentido de la mayor parte de las afirmaciones de este período (de aquellas mismas que se refieren a la materia de la reflexión ulterior de Marx, por ejemplo: la política, la vida social, el proletariado, la revolución, etc. y que, por ello, podrían aparecer legítimamente como marxistas), es necesario situarse *en el corazón mismo de esta identificación,* y darse bien cuenta de todas sus consecuencias y de todas sus implicaciones teóricas.

Esta exigencia me parece capital, ya que si es verdad que Marx ha hecho suya toda una problemática, su ruptura con Feuerbach, esa famosa *"liquidación de nuestra conciencia filosófica anterior"* implica la adopción de una *nueva* problemática, que puede integrar, sin duda, un cierto número de conceptos de la antigua, pero en un todo que les confiere una significación radicalmente nueva. Para ilustrar esta consecuencia quisiera tomar una imagen sacada de la historia griega, que Marx mismo ha citado. Después de las graves

derrotas de la guerra contra los persas, Temístocles aconsejó a los atenienses renunciar a la tierra y fundar el futuro de la ciudad *sobre otro elemento:* el mar. La revolución teórica de Marx consiste justamente en fundar sobre *un nuevo elemento* su pensamiento teórico liberado del *antiguo elemento:* el de la filosofía hegeliana y feuerbachiana.

Esta nueva problemática puede ser aprehendida de dos maneras: Primero, en los textos mismos de la madurez * de Marx: *La ideología alemana, Miseria de la filosofía, El capital, etc.* Pero estas obras no ofrecen una exposición sistemática de la posición teórica de Marx comparable a la exposición de la filosofía de Hegel que se encuentra en la *Fenomenología,* la *Enciclopedia* o la *Gran lógica,* o a la exposición de la filosofía de Feuerbach que se encuentra en los *Principios de la filosofía del futuro.* Estos textos de Marx son, o bien polémicos (*La ideología alemana, La miseria de la filosofía*) o bien positivos (*El capital*). La posición teórica de Marx, que podríamos denominar en forma bastante equívoca: su "filosofía", se encuentra allí en acción, pero escondida en su obra misma y confundida con su actividad, ya sea crítica, ya sea heurística, y muy rara vez o casi nunca explicitada de una manera sistemática y desarrollada. Esta circunstancia no simplifica, ciertamente, la tarea del intérprete.

Es aquí donde el conocimiento de la problemática de Feuerbach y las razones de la ruptura de Marx con Feuerbach podrían venir en nuestra ayuda. Ya que a través de Feuerbach tenemos acceso indirectamente a la nueva problemática de Marx. Sabemos *con qué problemática rompió Marx* y descubrimos los horizontes teóricos a los que esta ruptura "abre paso". Si es verdad que un hombre se da a conocer tanto por sus rupturas como por sus uniones, puede decirse que *un pensador tan exigente como Marx puede descubrirse y revelarse tanto en su ruptura con Feuerbach como en sus declaraciones ulteriores.* Como la ruptura con Feuerbach se encuentra en el punto decisivo de la constitución de la posición teórica de Marx, el conocimiento de Feuerbach representa, en este sentido, un medio de acceso irremplazable, y lleno de implicaciones teóricas, a la filosofía de Marx.

Creo que, del mismo modo, puede igualmente permitir una mejor comprensión de las relaciones entre Marx y Hegel. En efecto, si Marx rompió con Feuerbach, es necesario considerar, al menos en sus supuestos filosóficos últimos, la crítica a Hegel que se encuentra en la mayor parte de los escritos de juventud de Marx, como

* En este artículo, como en el siguiente, Althusser emplea el término "obras de madurez" en un sentido más amplio que en el Prefacio. Aquí se refiere tanto a las obras del período de maduración como a las del período de madurez. [T.]

una crítica insuficiente, aún más, falseada, en la medida en que ha sido hecha desde *un punto de vista feuerbachiano*, es decir, desde un punto de vista que Marx rechazó posteriormente. Ahora bien, se tiende constante e inocentemente, por razones que son a veces de comodidad, a considerar que, aun si Marx ha modificado luego su punto de vista, la crítica a Hegel que puede encontrarse en las obras de juventud permanece justificada y puede volverse a utilizar. Pero esto implica dejar de lado este hecho fundamental: que Marx se separó de Feuerbach cuando tomó conciencia de que *la crítica feuerbachiana de Hegel era una crítica hecha "desde el seno mismo de la filosofía hegeliana"*, que Feuerbach era aún un "filósofo" que, ciertamente, había "invertido" el cuerpo de la filosofía hegeliana, pero que había conservado de ella la estructura y los fundamentos últimos, es decir, los supuestos teóricos. A los ojos de Marx, Feuerbach había permanecido en la tierra hegeliana, continuó siendo su prisionero a pesar de haberla criticado, no hizo sino volver contra Hegel los mismos principios de Hegel. No cambió de "*elemento*". La verdadera crítica marxista de Hegel supone justamente que se haya cambiado de elemento, es decir, que se haya abandonado esa problemática filosófica de la que Feuerbach continuaba siendo el prisionero rebelde.

Para resumir en una frase (que no es indiferente a las polémicas actuales) el interés teórico de esta confrontación privilegiada de Marx con el pensamiento de Feuerbach, diría que lo que está en cuestión en esta doble ruptura, con Hegel primero y luego con Feuerbach, es el sentido mismo del término *filosofía*. ¿Qué puede ser, comparada con los modelos clásicos de la filosofía, la "*filosofía*" marxista? O ¿qué puede ser una posición teórica que ha roto con la problemática filosófica tradicional de la que Hegel fue el último teórico y Feuerbach intentó, desesperadamente pero en vano, liberarse? La respuesta a esta pregunta puede ser obtenida negativamente, en gran parte, en Feuerbach mismo, este último testigo de la "conciencia filosófica" del joven Marx, este último espejo en el que Marx se contempló, antes de rechazar esa imagen prestada, para asumir su verdadero rostro.

2

SOBRE EL JOVEN MARX (CUESTIONES DE TEORÍA)

La crítica alemana no ha abandonado el terreno de la filosofía, aun en sus esfuerzos más recientes. Lejos de investigar sus supuestos filosóficos generales, todos sus problemas se han desarrollado en el terreno de un sistema filosófico determinado: el sistema hegeliano. No es solamente en sus respuestas, sino en los problemas mismos donde se encuentra una mixtificación.

K. MARX: *Deutsche Ideologie,* en MARX-ENGELS, *Werke,* Dietz Verlag, Berlín, 1962, t. 3, pp. 18-19.

A AUGUSTE CORNU, QUE CONSAGRÓ SU VIDA A UN JOVEN LLAMADO MARX.

La revista *Recherches Internationales* * nos ofrece once estudios de marxistas extranjeros "sobre el joven Marx". Un artículo ya viejo de Togliatti (1954), 5 artículos provenientes de la Unión Soviética (entre los cuales tres firmados por jóvenes investigadores, de 27 a 28 años), 4 artículos de la Alemania Democrática y uno de Polonia. Se podía pensar que la exégesis del joven Marx era el privilegio y la cruz de los marxistas occidentales. Esta obra y su presentación les hace ver que ya no están solos en esta tarea, en sus peligros y sus recompensas.[1]

Aprovechando la lectura de esta recopilación interesante pero desigual,[2] quisiera examinar algunos problemas, disipar ciertas confusiones y proponer por mi propia cuenta ciertas aclaraciones.

Para comodidad de la exposición se me permitirá abordar la cuestión de las obras de juventud de Marx bajo tres aspectos fundamentales: político (I), teórico (II) e histórico (III).

* *Recherches Internationales à la Lumière du marxisme.* Nº 19: "Sur le jeune Marx", v-vi, 1960.

1 Muy notable es el interés manifestado por los jóvenes investigadores soviéticos en el estudio de las obras de juventud de Marx. Es un signo importante de la tendencia actual del desarrollo cultural de la U.R.S.S. (Cf. "Presentation", *op. cit.,* p. 4, nota 7).

2 Indiscutiblemente dominado por el muy notable texto de Hoeppner: "A propos de quelques conceptions erronées du passage de Hegel a Marx" (*op. cit.,* pp. 175-190).

I. EL PROBLEMA POLÍTICO

El debate sobre las obras de juventud de Marx es en primer lugar un debate político. ¿Es necesario volver a decir que las obras de juventud de Marx, cuya historia escribió y cuyo sentido reveló bastante bien Mehring, han sido desenterradas por los social-demócratas y explotadas por ellos contra las posiciones teóricas del marxismo-leninismo? Los grandes antepasados de la operación se llaman Landshut y Mayer (1931). Se puede leer el prefacio de su edición en la traducción que ha dado Molitor en la edición Costes (*Oeuvres philosophiques de Marx,* t. IV, pp. XIII-LI). Todo está dicho allí en forma clara. *El capital* es una teoría *ética,* cuya filosofía silenciosa habla en voz alta en las obras de juventud de Marx.[3] Esta tesis de la que doy el sentido en dos palabras ha tenido una fortuna prodigiosa. No solamente en Francia y en Italia, como lo sabemos desde hace tiempo, sino también en la Alemania y en la Polonia contemporáneas, como nos lo hacen saber los artículos extranjeros. Filósofos, ideólogos, religiosos se han lanzado en una gigantesca empresa de crítica y *conversión:* que Marx vuelva a las fuentes de Marx y que confiese que el hombre maduro no es en él sino el joven Marx disfrazado. O, si persiste y no cede en su edad, que confiese entonces su pecado de madurez, que reconozca que sacrifica la filosofía a la economía, la ética a la ciencia, el hombre a la historia. Acéptelo o no, su verdad, todo lo que puede sobrevivirle, todo lo que puede ayudar a vivir y pensar a los hombres como nosotros, se encuentra en esas pocas obras de juventud.

Estas críticas nos dejan por lo tanto esta sola elección: confesar que *El capital* (y en general el "marxismo acabado") *es, o bien la*

[3] *Oeuvres philosophiques de Marx.* Trad. Molitor, Ed. Costes, tomo IV. Introducción de Lanshut y Mayer: "Es manifiesto que en base de la tendencia que ha precedido el análisis hecho en *El capital,* existen... hipótesis tácitas, que son las únicas, sin embargo, en poder dar a toda la tendencia de la obra capital de Marx su justificación intrínseca... estas hipótesis son, precisamente, el tema formal del trabajo de Marx antes de 1847. No son, para el Marx de *El capital,* errores de juventud, de los cuales se liberó a medida que su conocimiento ganó en madurez y que, en la operación de su purificación personal, debían irse al fondo como escorias inutilizables. En sus trabajos de 1840-47, Marx se abre más todo el horizonte de condiciones históricas y se asegura el fundamento humano general sin el cual toda explicación de las relaciones económicas no sería sino el simple trabajo de un economista sagaz. Quien no ha captado esa corriente íntima en la que se realiza el trabajo del pensamiento en estas obras de juventud, y que atraviesa toda la obra de Marx, no puede llegar a comprender a Marx... los principios de su análisis económico se desprenden directamente de la 'verdadera realidad del hombre'..." (pp. XV-XVII). "Con una ligera modificación la primera frase del *Manifiesto Comunista* podría tener esta redacción: toda la historia pasada es la historia de la enajenación propia del hombre..." (XLII), etc. Se encontrará en el artículo de Pajitnov: "Les Manuscrits de 1844" (Recherches, pp. 80-96) una buena recensión de los principales autores de esta corriente revisionista del "joven Marx".

expresión, o bien la traición de la filosofía del joven Marx. En los dos casos es necesario revisar totalmente la interpretación establecida y volver al joven Marx, en quien habla la Verdad.

He aquí el *lugar* del debate: el joven Marx. Lo que *se arriesga* verdaderamente en el debate: el marxismo. Los *términos* del debate: si el joven Marx es ya todo Marx.

Situado de esta manera el debate, parece que los marxistas tuvieran, en el orden ideal de la combinatoria táctica, la posibilidad de elegir entre dos maniobras.[4]

Si quieren salvar a Marx de los peligros de su juventud con los que lo amenazan sus adversarios, pueden esquemáticamente *o bien conceder que el joven Marx no es Marx;* o *bien afirmar que el joven Marx es Marx.* Pueden *matizarse* estas tesis al extremo: inspirar hasta sus matices.

Sin duda, este inventario de posibilidades puede parecer bien irrisorio. Si se trata de una contestación de la historia, excluye toda táctica, no surge sino del veredicto dado por el examen científico de los hechos y de las piezas. Sin embargo, la experiencia pasada y la misma lectura de la presente recopilación prueba que, a veces, es erróneo hacer abstracción de las consideraciones tácticas más o menos explícitas o de las reacciones de defensa, cuando se trata de hacer frente a un *ataque político.* Jahn [5] lo reconoce muy bien: no son los marxistas los que han dirigido el debate hacia las obras de juventud de Marx. Y como, sin duda, los jóvenes marxistas no habían estimado en su justo valor los trabajos clásicos de Mehring y las investigaciones eruditas y escrupulosas de Auguste Cornu, fueron sorprendidos en frío, y estaban mal preparados para un combate que no habían previsto. Reaccionaron como pudieron. Algo de esta sorpresa encontramos todavía en la presente defensa, en su carácter reflejo, su confusión, su torpeza. Agreguemos: también, *en su mala conciencia.* Ya que este ataque sorprendió a los marxistas en su propio terreno: el de Marx. Debido a que lo que se ponía en duda no era un simple concepto sino algo que estaba en estrecha relación con la historia de Marx, con Marx mismo, se sintieron cargados de una responsabilidad particular. Hélos ahí asaltados por una *segunda reacción,* que viene en refuerzo del primer reflejo de defensa: el temor de fallar a su responsabilidad, el temor a dejar atacar el depósito

[4] Podrían evidentemente, y esta tentativa paradójica tuvo lugar en la misma Francia, apropiarse tranquilamente (sin saberlo) de las tesis de sus adversarios y volver a pensar Marx a través de su propia juventud. Pero la historia termina siempre por disipar los malentendidos.

[5] W. Jahn, en su artículo: "Le contenu économique de l'aliénation" (*Recherches,* p. 158).

cuyo cuidado asumen ante ellos y ante la historia. Para decir las cosas claramente: si esta reacción no es pensada, criticada y dominada, puede inclinar la filosofía marxista a una *maniobra "catastrófica"*, a una respuesta global que para solucionar mejor el problema, de hecho, *lo suprime.*

Para confundir a aquellos que oponen a Marx su propia juventud, se tomará resueltamente *el partido contrario:* Se reconciliará a Marx con su propia juventud: ya no se leerá más *El capital* a partir de *La cuestión judía*, sino *La cuestión judía* a través de *El capital*; ya no se proyectará más la sombra del joven Marx sobre Marx, sino la sombra de Marx sobre el joven Marx; y se forjará sin darse cuenta una seudo-historia de la filosofía en "futuro anterior", de tipo hegeliano, para justificar esta parada.[6] El temor sagrado de un atentado a la *integridad* de Marx inspirará el reflejo de una resuelta toma de responsabilidad de *Marx por entero:* se declarará que Marx es un todo, que *"el joven Marx pertenece al marxismo"*,[7] como si se corriera el riesgo de perder a *Marx por entero* abandonando, como él, su juventud a la historia; como si se arriesgara perder a *Marx por entero* sometiendo su propia juventud a la crítica radical de la historia, no de la *historia que iba a vivir,* sino de la *historia que él vivía,* no de la historia inmediata, sino de una historia reflexiva, de la que él mismo nos dio, en su madurez, no la *"verdad"* en sentido hegeliano, sino los principios de su comprensión científica.

[6] Cf. Schaff: "Le vrai visage du jeune Marx" (Recherches, p. 193). Cf. igualmente este extracto de la "Presentation" (pp. 7-8): "No se puede intentar comprender seriamente la obra de Marx en su totalidad, y el marxismo mismo como pensamiento y como acción, a partir de la concepción que Marx podía tener de sus primeras obras, en el momento en que las elaboraba. Sólo es válido el camino inverso, aquel que comprende la significación y aprecia el valor de estas premisas (?) y que para penetrar en los laboratorios creadores del pensamiento marxista, como son textos tales como los cuadernos de Kreuznach y los Manuscritos del 44, parte del marxismo tal cual Marx nos lo ha legado, y también —esto debe dejarse bien claro— tal como ha sido enriquecido después de un siglo gracias a la práctica histórica. Sin esto nada puede impedir que se evalúe a Marx utilizando criterios sacados del hegelianismo cuando no del tomismo. *La historia de la filosofía se escribe en futuro anterior. No aceptarlo es finalmente negar esta historia, y erigirse en su fundador a la manera de Hegel.*" Subrayo intencionalmente las dos últimas frases. Aunque el lector habrá subrayado, él mismo, muy asombrado al ver atribuir al marxismo la concepción misma de la historia hegeliana de la filosofía, y para colmo de perplejidad, al verse tratado de hegeliano si se aventura en rechazarla... Veremos más tarde qué otros motivos están implicados en una tal concepción. En todo caso este texto indica claramente el movimiento que indiqué: Marx amenazado totalmente a partir de su juventud, es recuperado como un *momento del todo* y uno se fabrica para este efecto una filosofía de la historia de la filosofía simplemente... hegeliana. Hoeppner en su artículo: "A propos du passage de Hegel a Marx" (Recherches, p. 180) pone tranquilamente las cosas en claro: "*No se debe mirar la historia de adelante hacia atrás, y buscar desde la cima del saber marxista los gérmenes ideales en el pasado. Es necesario seguir la evolución del pensamiento filosófico a partir de la evolución real de la sociedad.*" Es la posición misma de Marx desarrollada abundantemente en *La ideología alemana*, por ejemplo.

[7] "Presentation", p. 7. Las consecuencias son inequívocas.

Aún en el orden de las revistas, no hay buena política sin buena teoría.

II. EL PROBLEMA TEÓRICO

De esta manera llegamos a tocar el *segundo problema*, planteado por el estudio de las obras de juventud de Marx: el problema *teórico*. Voy a insistir en él ya que no me parece todavía resuelto ni planteado correctamente en la mayor parte de los trabajos inspirados en ese sujeto.

Demasiado a menudo la *lectura* que se hace de los textos del joven Marx se basa más en la libre asociación de ideas o en la simple comparación de los términos que en la crítica histórica.[8] Sin duda esta lectura puede dar resultados teóricos, pero ellos no son sino la condición previa a una verdadera comprensión de los textos. Se puede leer, por ejemplo, la *Disertación* de Marx, comparando los términos con el pensamiento de Hegel;[9] leer la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843) comparando sus principios ya sea con Feuerbach, ya sea con el Marx de la madurez;[10] leer el Manuscrito del 44 reconciliando sus principios con los de *El capital*.[11] Esta comparación puede ser superficial o profunda. Puede dar lugar a equivocaciones[12] que no dejan por ello de ser errores. Puede por el contrario abrir perspectivas interesantes.[13] Pero esta comparación no siempre está en la razón.

Si nos contentamos, en efecto, con la asociación espontánea, o

[8] Cf. Hoeppner (*op. cit.*, p. 178): "*La cuestión no está en saber en qué contenido marxista un investigador marxista actual puede pensar al leer tales pasajes, sino saber qué contenido social tienen para Hegel mismo.*" Lo que dice excelentemente Hoeppner de Hegel, contra Kuczynski que busca en Hegel los temas "marxistas", *vale sin restricción alguna para el mismo Marx* cuando se leen sus obras de juventud a partir de sus obras de madurez.

[9] Togliatti: "De Hegel au marxisme" (*Recherches*, pp. 38-40).

[10] N. Lapine: "Critique de la philosophie de Hegel" (*Recherches*, pp. 52-71).

[11] W. Jahn: "Le contenu économique du concept d'aliénation du travail dans les oeuvres de jeunesse de Marx" (*Recherches*, pp. 157-174).

[12] Por ejemplo las dos citas invocadas por Togliatti para mostrar que Marx supera a Feuerbach son justamente una repetición de los textos mismos de Feuerbach. Hoeppner, a quien no se le escapa nada, lo ha visto bien: "Las dos citas de los Manuscritos [del 44] hechas por Togliatti para mostrar que Marx está, desde ese momento, liberado de Feuerbach, no hacen sino reproducir en el fondo las ideas de Feuerbach en las *Tesis provisionales* y en los *Principios de la filosofía del futuro*" (*op. cit.*, p. 184, nota 11). No se puede dudar, en el mismo sentido, del valor de las citas invocadas por Pajitnov, pp. 88 y 109 de su artículo ("Les manuscrits de 44"). Moraleja de estos errores: es conveniente haber leído de cerca los autores. No es superfluo cuando se trata de Feuerbach. Marx y Engels hablan tanto y tan bien que uno termina por creerse uno de sus íntimos.

[13] Por ejemplo, Jahn: Comparación sugestiva entre la teoría de la enajenación del Manuscrito del 44 y la teoría del valor en *El capital*.

más aún instruida, de los puros *elementos* teóricos, corremos el riesgo de permanecer prisioneros de una concepción implícita muy cercana a la concepción universitaria corriente de las comparaciones, oposiciones, acercamiento de elementos que culmina en la teoría de las *fuentes*, o, lo que llega a ser lo mismo, la teoría de las anticipaciones. Un lector erudito en Hegel "pensará en Hegel" al leer la *Disertación* del 41 o el Manuscrito del 44. Un lector erudito en Marx "pensará en Marx" al leer la *Crítica de la filosofía del derecho*.[14]

Ahora bien, no se advierte suficientemente que esta concepción (teoría de las fuentes o teoría de las anticipaciones), está fundada, en su ingenua inmediatez, en tres *supuestos teóricos*, que se encuentran siempre tácitamente en obra en ellas. El *primer supuesto es analítico*: considera todo sistema teórico, todo pensamiento constituido como reductible *a sus elementos*; condición que permite pensar *aparte* un elemento de ese sistema y acercarlo *a otro* elemento parecido perteneciente a *otro sistema*.[15] *El segundo supuesto es teleológico*: instituye un tribunal secreto de la historia, que juzga las ideas que se le someten, aún más, que permite la disolución de los (demás) sistemas en sus elementos, instituye estos elementos en elementos, para medirlos en seguida según su norma como *su verdad*.[16] Por último, estos dos supuestos descansan en un *tercero*, que considera la historia de las ideas como su propio elemento, nada ocurre que no sea relacionado a la historia misma de las ideas, y el mundo de la ideología contiene en sí *su propio principio de inteligencia*.

Es necesario llegar a estos fundamentos para comprender la posibilidad y el sentido de la característica más sorprendente de este método: *el eclecticismo*. Cuando se busca bajo la superficie del eclecticismo, se encuentra siempre, a menos que se trate de formas totalmente desprovistas de pensamiento, esta *teleología teórica* y esta *auto-inteligibilidad de la ideología* como tal. Ahora bien, al leer ciertos artículos de esta recopilación, no se puede dejar de pensar que permanecen todavía *contaminados*, aun en su esfuerzo por liberarse, por la lógica implícita de esta concepción. Todo ocurre como si la historia del desarrollo teórico del joven Marx exigiera la reducción de su pensamiento a sus "*elementos*", agrupados en general bajo dos rúbricas: los elementos materialistas, los elementos idealistas; y como si la comparación de estos elementos, la confrontación

[14] Ver nota 5.

[15] Excelente crítica del formalismo de Hoeppner, a propósito de Kuczynski (*op. cit.*, pp. 177-178).

[16] En la teoría de las fuentes, es el origen el que mide el desarrollo. En la teoría de las anticipaciones, es el fin el que decide acerca del sentido de los momentos de su curso.

de su masa, debiera decidir del *sentido* del texto examinado. De esta manera se puede poner en evidencia, en los artículos de la *Rheinische Zeitung*, bajo la forma exterior de un pensamiento *todavía* hegeliano, la presencia de *elementos materialistas*, tales como la naturaleza política de la censura, la naturaleza social (clases) de las leyes sobre el robo de leña, etc...; en el Manuscrito del 43 (*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*), bajo una exposición y fórmulas *inspiradas* en Feuerbach o *todavía* hegelianas, la presencia de *elementos materialistas*, tales como la realidad de las clases sociales, de la propiedad privada y de su relación con el Estado, de la dialéctica materialista misma, etc. Ahora bien, es evidente que esta discriminación en *elementos* separados del contexto interno del pensamiento expresado, y pensados *como entidades significativas en sí mismas*, no es posible sino a condición de una lectura orientada, es decir, *teleológica*, de estos mismos textos. Uno de los autores más conscientes del conjunto, N. Lapine, lo reconoce francamente: "*Este tipo de característica... es de hecho muy ecléctico, ya que no responde a la cuestión de saber como estos diferentes elementos se han combinado en la concepción del mundo de Marx.*" [17] Se da bien cuenta sin duda de que esta descomposición de un texto en lo que *ya es materialista* y lo que aún es idealista no salvaguarda su unidad, y que esta descomposición resulta precisamente de la lectura de los textos de la juventud a través del contenido de los textos de la madurez. Es por lo tanto el tribunal del marxismo acabado, el tribunal del Fin, quien pronuncia y ejecuta este proceso de separación de los *elementos* de un texto anterior, y a través de ello destruye su unidad. "*Si se parte de la concepción que tenía entonces Marx de su posición filosófica, el Manuscrito de 1843 se presenta como una obra perfectamente consecuente y acabada*", cuando "*desde el punto de vista del marxismo desarrollado el Manuscrito de 1843 no se presenta como un todo orgánicamente acabado, ya que el valor metodológico de cada elemento no es puesto rigurosamente en evidencia. Una falta de madurez evidente hace que se preste una atención exagerada a ciertos problemas, cuando otros, que tienen una importancia fundamental, no son sino bosquejados...*" [18] No creo que se pueda reconocer más honestamente que es esta *puesta en perspectiva* a partir del fin lo que provoca la descomposición en elementos, *la constitución de los elementos mismos*. A ello se agrega el que a menudo se puede observar una especie de "*delegación de referencia*" conferida por el marxismo acabado a un autor intermediario, por ejemplo a *Feuerbach*. Como Feuerbach es juzgado "materialista" (aunque,

[17] Lapine: "Critique de la philosophie de Hegel" (*Recherches*, p. 68).
[18] Lapine: *op. cit.*, p. 69.

hablando propiamente, ese "materialismo" de Feuerbach descansa esencialmente en las *declaraciones de materialismo* de Feuerbach tomadas como algo evidente) sirve entonces, él mismo, de *segundo centro de referencia,* y permite a su vez una especie de subproducción de elementos decretados "materialistas" en virtud de sus propias sentencias, o de su propia "verdad", en las obras de juventud de Marx. Así es como se declaró "materialista" la inversión sujeto-atributo, la crítica feuerbachiana de la filosofía especulativa, la crítica de la religión, la esencia humana objetivada en sus producciones, etc. . . Esta subproducción de elementos a partir de Feuerbach combinada con la producción de elementos a partir de Marx acabado, puede dar ocasión a extrañas redundancias y confusiones, cuando se trata de saber, por ejemplo, lo que puede distinguir los elementos materialistas autorizados por Feuerbach de los elementos materialistas autorizados por Marx mismo.[19] Llevado al extremo, como siempre, podemos descubrir por medio de este procedimiento *elementos materialistas* en todos los textos de la juventud de Marx, a partir de esa carta a su padre en la que no separa la idea de lo real, nos vemos en duros aprietos para decidir *cuándo* puede ser considerado Marx materialista, o más bien cuándo no lo fue. Para Jahn, por ejemplo, a pesar de que contienen "todavía una serie de elementos abstractos", los Manuscritos del 44 marcan "el nacimiento del socialismo científico".[20] Para Pajitnov estos Manuscritos "forman el punto crucial del cambio operado por Marx en las ciencias sociales. Allí se encuentran las premisas teóricas del marxismo".[21] Para Lapine es "a diferencia de los artículos de la *Rheinische Zeitung* en los cuales sólo aparecen espontáneamente ciertos elementos del materialismo, el Manuscrito del 43 [el que] demuestra el paso consciente de Marx al materialismo", y de hecho "Marx parte de posiciones materialistas en su crítica de Hegel" (es verdad que este "*paso consciente*" es designado, en el mismo artículo, como "*implícito*" e "inconsciente").[22] En cuanto a Schaff, escribe francamente: "Sabemos (por indicaciones posteriores de Engels) que Marx llegó a ser materialista en 1841." [23]

No quiero sacar conclusiones demasiado fáciles de estas contradicciones (donde se vería sin mucho esfuerzo el signo de una investigación "abierta"). Pero uno puede preguntarse legítimamente si esta incertidumbre en fijar el momento en que Marx *pasa* al materia-

[19] Cf. por ejemplo Bakouradzé: "La formation des idées philosophiques de K. Marx" (*Recherches*, pp. 29-32).
[20] Jahn: *op. cit.*, pp. 169 y 170.
[21] Pajitnov: *op. cit.*, p. 117.
[22] Lapine: *op. cit.*, pp. 58, 67, 69.
[23] Schaff: *op. cit.*, p. 202.

lismo, etc... no se debe al uso espontáneo e implícito de una teoría analítico-teleológica. ¿Cómo no darse cuenta entonces de que esta teoría parece estar desprovista de todo criterio válido para pronunciarse sobre un pensamiento que ella ha descompuesto en elementos, es decir, del que ha destruido la unidad efectiva? Y que está desprovista de él justamente porque se impidió a sí misma su utilización a causa de esta misma descomposición: de hecho, si un elemento idealista es un elemento idealista y un elemento materialista es un elemento materialista, ¿quién puede decidir el *sentido que constituyen* cuando son reunidos en *la unidad efectiva y viviente de un texto*? Esta descomposición conduce así a este resultado paradójico: la cuestión misma del *sentido global* de un texto como el de *La cuestión judía* o el del Manuscrito del 43 ha desaparecido, *no se plantea* porque se han eliminado los medios para plantearla. ¡Sin embargo, es una cuestión de la más alta importancia y que la vida real y la crítica viviente no pueden eludir jamás! Si un lector de nuestros días quisiera, por espíritu de aventura, tomar en serio y profesar la filosofía de *La cuestión judía* o del Manuscrito del 44 (esto ocurre, ¡todos nosotros hemos pasado por allí!, y ¡cuántos han pasado que no han llegado a ser marxistas!), me pregunto qué es lo que podríamos decir de su pensamiento tomado en lo que es, es decir como un todo. ¿La consideraríamos idealista o materialista? ¿Marxista o no marxista? [24] ¿O bien deberíamos considerar que su pensamiento está en evolución, en camino hacia una meta que no ha alcanzado? Pero ¿cuál sería esa meta desconocida para nosotros? Sin embargo, así son tratados los textos del joven Marx, como si pertenecieran a un dominio reservado, dispensado de la "*cuestión fundamental*" por la sola razón de tener que desembocar en el marxismo... Como si su sentido hubiera estado en evolución hasta el fin, como si se debiera esperar la síntesis final para que sus elementos se unifiquen *en un todo*, como si antes de esta síntesis final, *la cuestión del todo* no se hubiera planteado nunca, por la simple razón de que se ha destruido toda totalidad anterior a la síntesis final. Pero, henos aquí frente al colmo de la paradoja, donde se revela el sentido de este método analítico-teleológico: este método que no deja de

[24] Planteo esta pregunta a propósito de un tercero. Pero todos saben bien que se plantea a los marxistas mismos que utilizan las obras de juventud de Marx. Si los utilizan sin discernimiento, si consideran algunos textos de *La cuestión judía*, de los Manuscritos del 43 o 44, como textos marxistas, si se inspiran y sacan conclusiones de ellos para la teoría y la lucha ideológica, *responden de hecho a la pregunta*, ya que hacen responder a estos textos en lugar de ellos: que el joven Marx puede ser considerado como Marx, que el joven Marx es marxista. Dan en voz alta la respuesta que da en voz baja (evitando justamente responderla) la crítica de la que hablo. En los dos casos son los mismos principios los que se ponen tanto en práctica como en tela de juicio.

juzgar, es incapaz de *pronunciar el menor juicio sobre una totalidad diferente de él*. ¿Cómo poder confesar mejor que no hace sino *juzgarse a sí misma, reconocerse a sí misma en los objetos que somete a reflexión*, que no *sale jamás de sí misma*, que el desarrollo que quiere pensar no lo piensa en definitiva sino como un *desarrollo de él mismo en el seno de él mismo*? Y si me llegan a decir que este método, cuya lógica extrema anuncio, *es justamente aquello en que es dialéctico*, yo podría responder: ¡dialéctico sí, pero hegeliano!

Y, de hecho, cuando se trata precisamente de pensar la *evolución* de un pensamiento reducido de esta manera *a sus elementos*, cuando se plantea la pregunta ingenua pero honesta de Lapine: "¿De qué manera se han combinado estos elementos en la concepción final del mundo de Marx?"; cuando se trata de pensar la relación de estos elementos, cuyo fin se conoce, son los argumentos de la dialéctica hegeliana los que aparecen, de manera superficial o profunda. Ejemplo de la forma superficial: el recurso a la contradicción entre el contenido y la forma, más precisamente entre el contenido y su *expresión conceptual*. El "contenido materialista" entra en conflicto con la "forma idealista", y la forma idealista tiende a ser reducida a un simple asunto de *terminología* (como no se trata sino de *palabras* es necesario que finalmente desaparezca). Marx es *ya* materialista pero utiliza *todavía* conceptos feuerbachianos, toma prestada la terminología feuerbachiana cuando ya no es más, nunca ha sido feuerbachiano puro; entre el Manuscrito del 44 y las obras de la madurez, Marx ha encontrado su terminología definitiva:[25] simple cuestión de *lenguaje*. Toda la evolución está en las palabras. Sé que esquematizo pero es para hacer ver el sentido oculto del procedimiento. Por lo demás, a veces se encuentra mucho más elaborado, por ejemplo en la teoría de Lapine que no opone solamente la forma (terminología) al contenido, sino la *conciencia* a la *tendencia*. Lapine no reduce la diferencia de los pensamientos de Marx a una simple diferencia de terminología. Admite que *el lenguaje tiene un sentido*: este sentido es el de la conciencia (de sí) de Marx en un momento determinado de su desarrollado. Así, en el Manuscrito del 43 (*Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*) la conciencia que Marx tenía de sí era feuerbachiana. Marx hablaba el lenguaje feuerbachiano porque *se creía* feuerbachiano, pero ese lenguaje-conciencia estaba entonces en objetiva contradicción con su "*tendencia materialista*". Es esta contradicción lo que constituye el motor de su desarrollo. Esta concepción tiene ciertamente apariencias marxistas

[25] Jahn: *op. cit.*, p. 173. "En *La ideología alemana*... el materialismo dialéctico ha encontrado la *terminología adecuada*." Sin embargo Jahn muestra, en su propio texto, que se trata de algo muy distinto de la terminología.

(estoy pensando en el "retardo de la conciencia"), pero no son sino apariencias, ya que si en ella se puede definir bien la *conciencia* (el sentido global de un texto, su lenguaje-sentido), no se ve cómo puede definirse la "*tendencia*". O más bien se ve demasiado bien cómo es definida, en el momento en que se advierte que, para Lapine, la distinción entre la tendencia materialista y conciencia (de sí) *coincide exactamente* con "la diferencia entre la manera en que el contenido objetivo del Manuscrito de 1843 aparecerá desde el punto de vista del marxismo desarrollado y aquella en que Marx mismo trataba ese contenido en esa época".[26] Si se toma esta frase en sentido riguroso resulta que la "*tendencia*" no es sino la abstracción retrospectiva del *resultado,* del que se trata justamente de dar cuenta, es decir, el en-sí hegeliano pensado a través de su término como su propio origen. La contradicción entre la conciencia y la tendencia se reduce entonces a la contradicción entre el en-sí y el para-sí. Lapine declara, por lo demás, francamente que esta tendencia es "implícita" e "inconsciente". Es la *abstracción del problema mismo la que se nos da como su propia solución.* No discuto que se encuentren en el texto de Lapine indicaciones que sirvan de base para *otra* concepción (se me va a acusar a mí también de caer en la teoría de los elementos: para pensarlos habría que renunciar al concepto mismo de "tendencia"), pero es necesario reconocer que su sistemática es hegeliana.

No se puede, por lo tanto, emprender un estudio marxista de las obras de juventud de Marx (y de todos los problemas que ellas plantean) sin haber roto con las tentaciones espontáneas o reflexivas del método analítico-teleológico que se encuentra siempre más o menos asediado por los *principios hegelianos.* Para lograrlo es necesario romper con los supuestos de este método, y aplicar a nuestro objeto los principios marxistas de una teoría de la evolución ideológica.

Estos principios son radicalmente diferentes a los principios enunciados hasta aquí. Implican:

1. Que cada *ideología* sea considerada como un todo real, unificado interiormente por su *problemática* propia, y en tal forma que no se pueda sacar un elemento sin alterar el sentido.

2. Que el sentido de este todo, de una ideología singular (aquí el pensamiento de un individuo) depende, no de su relación con una *verdad* diferente a él, sino de su relación con un *campo ideológico* existente y con los *problemas y la estructura sociales* que le sirven de base y se reflejan en él; que el sentido del *desarrollo* de una

[26] Lapine: op. cit., p. 69.

ideología singular depende, no de la relación de este desarrollo con su origen o con su término considerados como *su verdad,* sino de la relación existente, en este desarrollo, entre las mutaciones de esta ideología singular y las mutaciones del campo ideológico y de los problemas y relaciones sociales que la sostienen.

3. Que el principio motor del desarrollo de una ideología singular no reside por lo tanto en el seno de la ideología misma, sino fuera de ella, en el *más-allá* de la ideología singular: su autor como individuo concreto y la historia efectiva que se refleja en este desarrollo individual según los lazos complejos del individuo con esta historia.

Es necesario agregar que estos principios, contrariamente a los principios anteriores, no son *principios ideológicos en sentido estricto, sino principios científicos:* dicho de otro modo, no son *la verdad* del proceso que se trata de estudiar (como lo son todos los principios de una historia en "futuro anterior"). No son la *verdad de,* son la *verdad para,* son *verdaderos* como condiciones de planteamiento legítimo de un problema, y en consecuencia, a través de ese problema, de la producción de una solución verdadera. Presuponen, por lo tanto, el marxismo acabado no como la *verdad* de su propia génesis, sino como *la teoría que permite la comprensión* de su propia génesis, como de todo otro proceso histórico. Por lo demás, sólo bajo esta condición el marxismo puede dar cuenta de *otra cosa que de sí:* no sólo de su propia génesis, como algo diferente de sí, sino también de todas las otras transformaciones producidas en la historia, *comprendidas* aquellas en las cuales están incluidas las consecuencias prácticas de la intervención del marxismo en la historia. Si no es la *verdad de,* en sentido hegeliano y feuerbachiano, sino una disciplina de investigación científica, el marxismo no está en efecto más turbado por su propia génesis que por la evolución de la historia que ha marcado con su intervención: aquello de donde Marx salió, como aquello que salió de Marx, debe someterse igualmente, para ser comprendido, a la aplicación de los *principios* marxistas de investigación.[27]

La primera condición requerida para plantear bien el problema de las obras de juventud de Marx es, por lo tanto, admitir que *los filósofos mismos* tienen una juventud. Es necesario nacer un día, en alguna parte, y comenzar a pensar y a escribir. El sabio que pretendió que nunca debían publicarse sus obras de juventud, aún más, escri-

[27] Evidentemente el marxismo, como toda disciplina científica, no terminó con Marx, de la misma manera que la física no se detuvo en Galileo, que la fundó. Como toda disciplina científica, el marxismo se ha desarrollado, y aun en el tiempo mismo en que Marx vivía. Nuevos descubrimientos han sido posibles gracias al descubrimiento fundamental de Marx. Sería muy imprudente creer que todo ha sido ya dicho.

birlas (ya que se encuentra siempre candidatos-doctores para publicarlas) no era sin duda hegeliano... ya que desde este punto de vista, el hegeliano, las obras de juventud son inevitables e imposibles como ese objeto singular que exhibía Jarry: "el cráneo de Voltaire niño". Son inevitables como todo comienzo. Son imposibles porque no se puede escoger su comienzo. Marx no escogió nacer al pensamiento y pensar en el mundo ideológico que la historia alemana había concentrado en la enseñanza de las Universidades. En este mundo creció, en él aprendió a moverse y a vivir, con él tuvo que "explicarse", de él se liberará. Volveré más tarde a la *necesidad y la contingencia de este comienzo.* El hecho es que hay *un comienzo* y que, para hacer la historia de los pensamientos propios de Marx, es necesario captar su movimiento en el instante mismo en que este individuo concreto que es el joven Marx surgió *en el mundo de pensamientos de su tiempo* para *pensar en él* a su vez y emprender con los pensamientos de su tiempo ese intercambio y ese debate que constituirá toda su vida ideológica. A este nivel de intercambios y contestaciones, que constituyen la materia misma de los *textos,* donde se nos da su pensamiento vivo, todo ocurre como si los autores mismos de estos pensamientos estuvieran *ausentes.* Ausente, el individuo concreto que se expresa en sus pensamientos y en sus textos; ausente, la historia efectiva que se expresa en el campo ideológico existente. Como el autor desaparece frente a sus pensamientos publicados, la historia concreta desaparece frente a sus temas ideológicos para no constituir sino su sistema. Será también necesario examinar esta doble ausencia. Pero por el momento todo se juega entre el rigor de un pensamiento singular y el sistema temático de un campo ideológico. Esta relación es lo que está presente en ese *comienzo,* y ese comienzo no tendrá fin. Esta relación es lo que debe pensarse: la relación de la unidad (interna) de un pensamiento singular (en cada momento de su evolución) con el campo ideológico existente (en cada momento de su evolución). Pero para pensar su relación es necesario, al mismo tiempo, pensar los términos.

Esta exigencia metodológica implica primero un conocimiento efectivo y no alusivo de la sustancia y de la estructura de este campo ideológico fundamental. Implica no contentarse con la representación de un mundo ideológico tan neutro como un escenario donde comparecerían, en encuentros de circunstancia, personajes tan célebres como inexistentes. La suerte de Marx en los años 40-45 no se juega en un estado de debate ideal entre personajes que se llaman Hegel, Feuerbach, Stirner, Hess, etc... La suerte de Marx no se juega entre estos mismos Hegel, Feuerbach, Stirner, Hess, tales como aparecen en las obras contemporáneas de Marx. Ni con mayor razón

en las evocaciones demasiado generales que harán más tarde Engels y Lenin. Se juega entre personajes ideológicos *concretos*, a quienes el contexto ideológico impone una *figura determinada*, que no coincide necesariamente con su identidad histórica literal (ejemplo, Hegel), que sobrepasa ampliamente la representación explícita que da Marx en los textos mismos donde son citados, invocados, criticados (ejemplo, Feuerbach), y ciertamente las características que ofrecerá Engels 40 años más tarde. Para ilustrar estas advertencias con ejemplos concretos, podría decir que el Hegel con el cual discutía el joven Marx desde su disertación de doctorado no es el Hegel de la biblioteca que podemos meditar en la soledad de 1960; es el *Hegel del movimiento neo-hegeliano*, un Hegel puesto en situación de proporcionar a los intelectuales alemanes de los años 40 material para pensar su propia historia y sus esperanzas; es un Hegel ya puesto en contradicción consigo mismo, invocado contra sí mismo, a pesar de sí mismo. Esta idea de una *filosofía que llega a ser voluntad*, saliendo del mundo de la reflexión para transformar el mundo político, donde podría verse la primera rebelión de Marx contra su maestro, está en perfecto acuerdo con la interpretación dominante de los neo-hegelianos.[28] No discuto que Marx no ejerza ya en su tesis ese sentido agudo de los conceptos, ese rigor implacable y ese genio de concepción que será la admiración de sus amigos. Pero esta idea no es de su cosecha. Sería asimismo imprudente reducir la presencia de Feuerbach en los textos de Marx entre el 41 y el 44 a su sola *mención* explícita. Ya que numerosos pasajes reproducen o copian directamente los desarrollos feuerbachianos, sin que el nombre de Feuerbach sea citado en ellos. El pasaje extraído por Togliatti del Manuscrito del 44 viene directamente de Feuerbach; podríamos invocar muchos otros cuyo mérito se cede demasiado rápido a Marx. Pero ¿por qué Marx debía citar a Feuerbach cuando todos lo conocían y, sobre todo, cuando él se había *apropiado de su pensamiento* y pensaba en sus pensamientos como en los suyos propios? Pero es necesario, vamos a verlo enseguida, ir aún más allá de la presencia no mencionada de los pensamientos de un autor vivo, hay que ir hasta la presencia de la *posibilidad de sus pensamientos*: hasta su *problemática*, es decir, hasta la unidad constitutiva de pensamientos efectivos que forman ese aspecto del *campo ideológico* existente con el cual debe entendérselas un autor singular en su propio pensa-

[28] Cf. A. Cornu: *Karl Marx et F. Engels*, P. U. F., tomo I. Los años de infancia y de juventud. La izquierda hegeliana. Capítulo sobre "la formación de la izquierda hegeliana", particularmente pp. 141 ss. Cornu insiste muy justamente en el papel de Von Cieskowski en la elaboración de una *filosofía* de la acción de inspiración neo-hegeliana adoptada por todos los jóvenes intelectuales liberales del movimiento.

miento. Uno se da cuenta inmediatamente que si no se puede pensar sin el campo ideológico la unidad de un pensamiento singular, este mismo campo exige, para ser pensado, el pensamiento de esta *unidad.*

¿En qué consiste, por lo tanto, esta unidad? Para responder a esta pregunta a través de un ejemplo, volvamos a Feuerbach, pero esta vez para plantear el problema de la *unidad* interna del pensamiento de Marx *cuando entre en relación con él.* La mayor parte de los comentadores de nuestra recopilación se sienten manifiestamente molestos por la naturaleza de esta relación, que da lugar a numerosas controversias. Esta dificultad no se debe solamente a que los textos de Feuerbach sean desconocidos (se puede leerlos). Se debe a que no se llega siempre a concebir lo que constituye la unidad profunda de un texto, la esencia interior de un pensamiento ideológico, es decir, su *problemática.* Propongo este término, que Marx no utilizó directamente, pero que anima constantemente sus análisis ideológicos de la madurez (en particular *La ideología alemana*),[29] ya que es el concepto que permite expresar mejor los hecho sin caer en los equívocos hegelianos de la *totalidad.* Decir, en efecto, que una ideología constituye una totalidad (orgánica), es válido sólo a título de *descripción,* y no a título de *teoría,* ya que esta descripción, convertida en teoría, nos expone a no pensar si no en la unidad vacía de un todo descrito, y no una *estructura determinada de unidad.* Pensar, por el contrario, la unidad de un pensamiento ideológicamente determinado (que se da inmediatamente como un todo, y que es "vivido" implícita o explícitamente como un todo, o una intención de "totalización") bajo el concepto de *problemática,* es permitir la puesta en evidencia de la *estructura sistemática típica,* que unifica todos los elementos de un pensamiento; es, por lo tanto, descubrir un *contenido determinado* a esta unidad, que permite a la vez concebir el sentido de los elementos de la ideología considerada, y *poner en relación esta ideología con los problemas legados o planteados a todo pensador por el tiempo histórico en que vive.*[30]

[29] No puedo abordar aquí un estudio de los conceptos empleados en los análisis de *La ideología alemana.* He aquí un texto simple que lo dice todo. Se trata de la "crítica alemana": "Todos estos problemas se han desarrollado en el terreno de un sistema filosófico determinado: el sistema hegeliano. No es solamente en sus respuestas, sino en los problemas mismos donde se encuentra una mistificación (*liegt eine Mystifikation*)". No se puede decir mejor que no es la respuesta lo que hace a la filosofía, sino la *pregunta* misma planteada por la filosofía, y que es *en la pregunta misma,* es decir, *en la manera de reflexionar* acerca *de un objeto* (y no en este objeto mismo) donde hay que buscar la mistificación ideológica (o por el contrario la relación auténtica con el objeto).

[30] Esta consecuencia es capital. Lo que distingue, en efecto, el concepto de *problemática* de los conceptos subjetivistas de la interpretación idealista del desarrollo

Veamos esto en un ejemplo preciso: el Manuscrito del 43 (*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*). Se encuentra allí, según los comentaristas, una serie de temas fuerbachianos (la inversión del sujeto-atributo; la crítica de la filosofía especulativa; la teoría del hombre genérico, etc.), pero también análisis que se buscarían en vano en Feuerbach (ese establecimiento de la relación entre la política, el Estado y la propiedad privada, realidad de las clases sociales, etc...). Si se permanece en los *elementos*, se cae en el callejón sin salida de la crítica analítico-teleológica de la que hemos hablado, y en sus seudosoluciones: terminología y sentido, tendencia y conciencia, etc... Es necesario ir más lejos e interrogarse si la presencia y el análisis de *objetos* de los que Feuerbach no dice nada (o casi nada) bastan para justificar esta separación entre elementos feuerbachianos y no feuerbachianos (es decir, ya marxistas). Ahora bien, no se puede esperar una respuesta de los elementos mismos. Ya que el objeto de que hablamos no califica el pensamiento directamente. Nunca he sabido que todos los autores que han hablado de clases sociales, más aún, de lucha de clases antes de Marx, hayan sido considerados marxistas, por la simple razón de haberse referido a objetos en los cuales debía detenerse un día la reflexión de Marx. No es la materia de la reflexión lo que caracteriza y califica la reflexión, sino la *modalidad de la reflexión* [31] la relación efectiva que la reflexión mantiene con sus objetos, es decir, la *problemática fundamental* a partir de la cual son pensados los objetos de este pensamiento. No quiero decir con ello que la materia de la reflexión no pueda modificar, *bajo ciertas condiciones*, la modalidad de la reflexión, pero éste es otro problema (volveremos a él) y, en todo caso, esta modificación de la modalidad de una reflexión, esta reestructuración de la problemática de una ideología, pasa por vías muy diferentes al simple establecimiento de una relación entre el objeto y la reflexión. Si se quiere plan-

de las ideologías, es que pone en evidencia, en el interior de un pensamiento, el *sistema de referencia interno objetivo de sus propios temas:* el sistema de *preguntas* que ordena las respuestas dadas por esta ideología. Es necesario, por lo tanto, plantear a una ideología la *pregunta de sus preguntas* para comprender, a partir de este nivel interno, el sentido de sus respuestas. Pero esta problemática es, *ella misma, una respuesta*, no ya a sus propias preguntas —problemas— internos, sino a los *problemas objetivos planteados por su tiempo* a la ideología. Comparando los *problemas* planteados por el ideólogo (su problemática) con los *problemas reales* planteados por su tiempo al ideólogo, es posible poner en evidencia el elemento propiamente ideológico de la ideología, es decir, aquello que caracteriza a la ideología como tal, su *deformación* misma. No es, en consecuencia, la *interioridad de la problemática* lo que constituye su esencia, si no su relación con los problemas reales: no se puede, por lo tanto, poner en evidencia la *problemática de una ideología* sin *referirla* y *someterla* a los problemas reales a los cuales da, a través de su enunciación deformada, una falsa respuesta. Pero no puedo aquí anticipar el tercer punto de mi desarrollo (ver nota 44).

31 Tal es el sentido de la "cuestión fundamental" que distingue el materialismo de todas las formas de idealismo.

tear, por lo tanto, en forma adecuada, el problema de los elementos en esta perspectiva, se debe reconocer que todo depende de una cuestión que es previa: la de la *naturaleza de la problemática a partir de la cual ellos son pensados objetivamente,* en un texto dado. En nuestro ejemplo, la pregunta toma entonces la forma siguiente: ¿la reflexión de Marx sobre estos nuevos objetos que son las clases sociales, la relación propiedad privada-Estado, etc... que se encuentra en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* hace caer los supuestos teóricos de Feuerbach, los reduce a frases vacías? O bien ¿estos nuevos objetos son pensados a partir de los mismos *supuestos*? Esta pregunta es posible justamente porque la *problemática* de un pensamiento no se limita al dominio de los objetos a los que el autor ha hecho referencia, porque no es la abstracción del pensamiento como totalidad, sino la estructura concreta y determinada de un pensamiento, y de *todos los pensamientos posibles de este pensamiento.* Así la *antropología* de Feuerbach puede llegar a ser la problemática no sólo de la religión (*Esencia del cristianismo*), sino también de la política (*La cuestión judía,* el Manuscrito del 43), más aún, de la historia y la economía (el Manuscrito del 44), sin cesar, en lo esencial, de permanecer en una *problemática antropológica,* aun cuando las "palabras" de Feuerbach hayan sido abandonadas y sobrepasadas.[32] Se puede, es cierto, considerar que es políticamente importante pasar de una antropología religiosa a una antropología política y finalmente a una antropología económica, más aún cuando en 1843, en Alemania, la antropología representaba una forma ideológica avanzada. Estoy totalmente de acuerdo con ello. Pero este mismo juicio supone que se conozca previamente la naturaleza de la ideología considerada, es decir, que se haya definido su *problemática efectiva.*

Agregaría que, si no es el contenido inmediato de los objetos pensados, sino la forma de plantear los problemas, lo que constituye la esencia ideológica última de una ideología, esta problemática no se presenta inmediatamente a la reflexión del historiador, por una razón evidente: que en general el filósofo *piensa a partir de ella pero sin pensar en ella,* y que el "orden de ideas" * del filósofo no coincide con el "orden de ideas" de su filosofía. Se puede considerar que una ideología (en el sentido marxista estricto del término —en el sentido en que el marxismo no es una ideología—) se caracteriza justamente, en relación a lo dicho, por el hecho de que *su propia*

[32] Cf. el excelente pasaje de Hoeppner: *op. cit.,* p. 188. Ver igualmente la nota 11 de la p. 184.

* En francés: "*ordre de raisons*". [T.]

*problemática no es consciente de sí.** Cuando Marx nos dice, y lo repite sin cesar, que no debemos considerar la conciencia de sí de una ideología por su esencia, quiere decir también que, antes de ser inconsciente de los problemas reales a los cuales responde (o evita responder), una ideología es, antes que nada, inconsciente de los "supuestos teóricos", es decir, de la problemática en acto pero no confesada que fija en ella el sentido y el aspecto de *sus problemas* y por lo tanto de sus soluciones. Una problemática no se lee por lo tanto a libro abierto, es necesario arrancarla del interior de la ideología en la que está escondida pero en acción y, con la mayor frecuencia, a pesar de esta ideología misma, de sus afirmaciones y proclamas. Si se aceptan estas proposiciones, no se ve uno obligado a renunciar a confundir las *proclamaciones de materialismo* de ciertos "materialistas" (Feuerbach en primer plano) con el *mismo materialismo.* Si ello ocurriera sería muy posible que se aclararan ciertos problemas y se disiparan otros que son falsos. El marxismo mismo ganaría con ello una conciencia cada vez más clara de su problemática, es decir, de sí y de sus obras históricas mismas, lo que, después de todo, es lo que se debe a sí mismo y, si me atrevo a decirlo, lo que debe hacer.

Resumo estas reflexiones. La comprensión de un desarrollo ideológico implica, al nivel de la ideología misma, el conocimiento global y simultáneo del *campo ideológico* en el cual surge y se desarrolla un pensamiento, y el descubrimiento de la unidad interna de este pensamiento: su problemática. El conocimiento mismo del campo ideológico supone el conocimiento de las problemáticas que se combinan o se oponen. Es la puesta en relación de la problemática propia del pensamiento individual considerado, con las problemáticas propias de los pensamientos pertenecientes al campo ideológico, lo que puede decidir acerca de cuál es la diferencia específica de su autor, es decir *si surgió un nuevo sentido.* Por supuesto, la historia real está presente en todo este complejo proceso. Pero todo no puede decirse al mismo tiempo.

Vemos entonces que este método, que rompe directamente con el primer supuesto teórico de la crítica ecléctica, se separa ya [33] de las ilusiones del *segundo supuesto:* el que establece un tribunal silencioso de la historia ideológica cuyos valores y resultado están fijados antes que la misma investigación haya comenzado. La *verdad* de la

* Althusser ha evolucionado sobre este punto. Su artículo sobre el objeto del capital (en *Lire le Capital,* t. II), nos hace ver cómo aun una elaboración científica puede ser, en cierta medida, inconsciente de su propia problemática. [T.]

33 Ya, puesto que, para realizarse, esta ruptura, como todo proceso de liberación, supone que la *historia real* sea tomada en serio.

historia ideológica no se encuentra ni en su principio (fuente) ni en su término (fin). Está *en los hechos mismos,* en esa constitución nodal de sentidos, temas y objetos ideológicos, sobre el fondo disimulado de su *problemática,* ella misma en evolución sobre el fondo de un mundo ideológico "matizado" y cambiante, sometido a su vez a la historia real. Ciertamente sabemos que el joven Marx *llegará a ser* Marx, pero no queremos vivir más rápido que él, no queremos vivir en su lugar, romper por él o descubrir por él. No lo esperaremos anticipadamente al fin de la carrera, para echar sobre él el manto del reposo, porque al fin todo terminó y él llegó. Rousseau decía: con los niños y los adolescentes, todo el arte de la educación consiste en saber *perder el tiempo.* El arte de la crítica histórica consiste también en saber perder suficientemente el tiempo como para que los jóvenes autores lleguen a ser grandes. Este tiempo perdido no es sino el tiempo que les demos para vivir. Es la necesidad de su vida lo que nosotros medimos mediante la comprensión de sus encrucijadas, de sus retrocesos y de sus mutaciones. En este sentido no puede existir una alegría mayor que la de asistir a la génesis de la necesidad, una vez destronados los Dioses de los Orígenes y de los Fines, en una vida que empieza a nacer.

III. EL PROBLEMA HISTÓRICO

Pero todo esto parece dejar en suspenso el tercer supuesto del método ecléctico: que toda la historia ideológica se juega en la ideología. Volvemos aquí a ello.

Deploro que, a excepción del artículo de Togliatti y del de Lapine, y sobre todo del texto muy importante de Hoeppner,[34] la mayor parte de los estudios que se nos ofrecen dejan de lado, salvo en algunos pasajes, este problema.

Ahora bien, ningún marxista puede evitar plantearse lo que se ha llamado, años atrás, el problema del "*camino de Marx*", es decir, el problema de la relación que existe entre los *acontecimientos* de su pensamiento y esta historia real, una pero doble, que constituye el verdadero *sujeto.* Es necesario, por lo tanto, recordar esta doble ausencia y hacer surgir al fin los verdaderos autores de estos pensamientos hasta aquí sin sujeto: el hombre concreto y la historia real que los han producido. Ya que sin estos verdaderos sujetos, ¿cómo dar cuenta de la aparición de un pensamiento y de sus mutaciones?

No plantearé aquí el problema de la personalidad misma de Marx, del origen y de la estructura de este extraordinario *tempera-*

[34] *Op. cit.*

mento teórico, animado por una gran pasión crítica, una intransigente exigencia de realidad y un prodigioso sentido concreto. Un estudio de la estructura de la personalidad psicológica de Marx, de sus orígenes y de su historia, nos aclararía ciertamente este *estilo de intervención, de concepción y de investigación* tan sorprendente en sus mismos textos de juventud. Encontraríamos allí, si no un origen radical de su obra en el sentido en que Sartre lo entiende (el "proyecto fundamental" de un autor), al menos los orígenes de una exigencia muy profunda y muy lejana de *captación* de la realidad, que dará un primer sentido a esta continuidad efectiva del desarrollo de Marx, lo que Lapine trata, en parte, de pensar bajo el término de "tendencia". Sin este estudio, correríamos el peligro de no captar lo que ha distinguido justamente a Marx del destino de la mayor parte de sus contemporáneo, salidos del mismo medio social, confrontados a los mismos temas ideológicos y a los mismos problemas históricos que él: los jóvenes hegelianos. Mehring y Auguste Cornu nos han dado la materia de este trabajo, que merecería ser llevado a cabo para permitirnos comprender cómo un hijo de la burguesía renana pudo llegar a ser el teórico y el dirigente del movimiento obrero de la Europa de la vías férreas.

Pero al mismo tiempo que a la *psicología* de Marx, este estudio nos conduciría a la historia real y a su *aprehensión directa por Marx mismo*. Me detendré aquí un momento para plantear el problema del sentido de la evolución de Marx y de su "motor".

Frente a la pregunta: ¿cómo han sido posibles la maduración y la mutación de Marx?, la crítica ecléctica busca y da de buena gana una respuesta que permanece *en el seno de la historia ideológica misma*. Se dirá, por ejemplo, que Marx supo distinguir en Hegel *el método del contenido* y que en seguida lo aplicó a la historia. Se dirá también, sin problema, que ha *puesto sobre sus pies* el sistema hegeliano (declaración que, en cierto sentido, no deja de ser original cuando se sabe que el sistema hegeliano es una "esfera de esferas"). Se dirá que Marx ha extendido el materialismo de Feuerbach a la historia, como si un materialismo regional no fuera un materialismo muy sospechoso. Se dirá que Marx ha *aplicado* la teoría de la enajenación (hegeliana o feuerbachiana) al mundo de las relaciones sociales, como si esta "aplicación" cambiara su sentido fundamental. Se dirá por último, y todo se centra en ello, que los antiguos materialistas eran "*inconsecuentes*" y que Marx, por el contrario, es *consecuente*. Esta teoría de la inconsecuencia-consecuencia que está presente en muchos estudios de historia ideológica marxista es una pequeña maravilla ideológica fabricada para su uso personal por los filósofos de la Ilustración. Feuerbach la heredó y juega con ella ad-

mirablemente. Valdría por sí misma un pequeño tratado, ya que es la quintaesencia del idealismo histórico; se sabe, en efecto, que si las ideas se engendran entre ellas, toda aberración histórica (y teórica) no es sino un error de lógica.

Aun cuando ellas contienen un cierto sentido de la verdad,[35] estas fórmulas permanecen, tomadas al pie de la letra, prisioneras de la ilusión de que la evolución del joven Marx se ha jugado y decidido *en el plano de las ideas* y que se ha efectuado en virtud de una reflexión sobre las ideas propuestas por Hegel, Feuerbach, etc... Todo ocurre entonces como si se admitiera que las ideas heredadas de Hegel por los jóvenes intelectuales alemanes de 1840 *contuvieran en sí mismas,* contra sus apariencias mismas, una cierta verdad tácita, velada, escondida, desviada, que el poder crítico de Marx logró hacerles confesar y reconocer, después de años de esfuerzo intelectual. En el fondo, esta lógica es la que está implicada en el famoso tema de la "inversión", de la "puesta sobre sus pies" de la filosofía (o de la dialéctica) hegeliana, ya que al fin de cuentas, si no se trata *sino de una inversión,* de una puesta al derecho de aquello que estaba al revés, es claro que hacer variar un objeto todo entero no cambia ni su naturaleza ni su contenido por la virtud de una simple rotación: ¡El hombre puesto cabeza abajo, cuando camina al fin sobre los pies, es el mismo hombre! Y una filosofía así *invertida* no puede ser considerada como algo *totalmente* diferente de la filosofía *que se ha invertido,* sino a través de una metáfora teórica: en verdad su estructura, sus problemas, el sentido de sus problemas continúan sometidos a la *misma problemática.*[36] Es a menudo esta lógica la que parece actuar en los textos del joven Marx, o que al menos se le adjudica con gusto.

Ahora bien, creo que esta visión, sean cuales fueren sus intenciones, no parece responder a la realidad. Ciertamente, ningún lector de las obras de juventud de Marx puede permanecer insensible a este gigantesco trabajo de crítica teórica al que Marx somete

[35] Digamos: una verdad pedagógica. En cuanto a la famosa "inversión" de Hegel, es la expresión misma de la tentativa de Feuerbach. Es Feuerbach quien la ha introducido y consagrado en la posteridad hegeliana. Y es muy notable que Marx haya formulado contra Fuerbach, en *La ideología alemana,* el reproche de *haber permanecido prisionero* de la filosofía hegeliana en el momento mismo en que había pretendido "invertirla". Le reprochaba haber aceptado los supuestos mismos de las *preguntas* de Hegel, y de haber dado respuestas diferentes, pero *a las mismas preguntas.* Contrariamente a la vida cotidiana, en la que son las respuestas las *indiscretas,* en filosofía lo son *las preguntas.* Cuando se han cambiado las preguntas, no se puede hablar, en sentido propio, de *inversión.* Sin duda si se compara el nuevo *orden relativo* de preguntas y de respuestas al antiguo, se puede hablar aún de inversión. Pero es sólo por analogía, ya que las *preguntas ya no son las mismas,* y los dominios que constituyen *no son comparables,* sino sólo con fines pedagógicos.

[36] Cf. nota 35.

las ideas que encuentra a su paso. Raros son los autores que han ejercido tanta habilidad, agudeza, intransigencia y rigor en la forma de tratar las ideas. Ellas son para Marx objetos concretos, que él somete a revisión, como el físico los objetos de su experiencia, para sacar de ellas un poco de su verdad. Ved como trata la idea de censura en el artículo sobre la censura prusiana, esa diferencia aparentemente insignificante entre la leña verde y la leña seca en el artículo sobre el robo de leña; la idea de libertad de prensa, de propiedad privada, de enajenación, etc... El lector no resiste a esta evidencia del rigor de la reflexión y de la fuerza de la lógica de los textos del joven Marx. Y esta evidencia lo inclina naturalmente a creer que la lógica de *su invención coincide con la lógica de su reflexión*, y que Marx sacó del mundo ideológico sobre el que trabajaba *una verdad que estaba allí contenida.* Y esta convicción se encuentra reforzada aún más por la convicción misma de Marx, quien comprende entonces las cosas gracias a sus mismos esfuerzos y entusiasmos, en una palabra, a través de *su conciencia.*

Pienso que es necesario, no solamente evitar compartir las ilusiones espontáneas de la concepción idealista de la historia ideológica, sino en forma muy especial evitar ceder a la impresión que nos dan los textos del joven Marx, y *compartir su propia conciencia de sí.* Pero para comprender esto es necesario volver a hablar de la historia real, es decir, *someter a revisión el "camino mismo de Marx".*

Vuelvo aquí al *comienzo.* Sí, es sin duda necesario nacer un día, y en alguna parte, y comenzar a pensar y escribir en un mundo *dado.* Este mundo, para un pensador, es inmediatamente el mundo de los pensamientos vivos de su tiempo, el mundo ideológico en el que nace al pensamiento. Ahora bien, cuando se trata de Marx, este mundo es el mundo de la ideología alemana de los años 30 a 40, dominado por los problemas del idealismo alemán, y por lo que se denomina, con un término abstracto, la "descomposición de Hegel". No es sin duda *un mundo como cualquier otro,* pero esta verdad general no basta. Ya que el mundo de la ideología alemana es en ese momento, *sin comparación posible, el mundo más aplastado por la ideología* (en el sentido estricto), es decir, el mundo más alejado de las realidades efectivas de la historia, *el mundo más mistificado, más enajenado que existía entonces* en la Europa de las ideologías. En este mundo nació Marx y empezó a pensar. *La contingencia del comienzo de Marx es esa enorme capa ideológica* bajo la cual nació, *esa capa aplastante* de la cual supo liberarse. Tendemos demasiado fácilmente a creer, justo porque se *liberó* de ella, que la libertad que conquistó, al precio de esfuerzos prodigiosos y de encuentros decisivos, estaba ya inscrita en ese mundo y que

todo el problema se limitaba a *reflexionar*. Tendemos demasiado fácilmente a aceptar como dinero contante y sonante la conciencia misma del joven Marx, sin observar que estaba, en su origen mismo, sometida a esa fantástica servidumbre y a sus ilusiones. Tenemos una tendencia demasiado grande a proyectar sobre esta época la conciencia ulterior de Marx, y a hacer esa historia en "futuro anterior" de la que hemos hablado, cuando por el contrario, no se trata de proyectar una conciencia de sí sobre otra conciencia de sí, sino de aplicar al contenido de una conciencia sierva, los principios científicos de la inteligibilidad histórica (y no el contenido de otra conciencia de sí) adquiridos posteriormente por una conciencia liberada.

Marx mostró muy bien, en sus obras ulteriores, por qué esta prodigiosa conciencia ideológica era propia de Alemania y no de Francia o Inglaterra: por la doble razón del *retardo histórico de Alemania* (retardo económico y político) y del estado de las *clases sociales* que corresponde a ese retardo. La Alemania de comienzos del siglo XIX, salida del gigantesco trastorno provocado por la Revolución francesa y las guerras napoleónicas, se encuentra profundamente marcada por su impotencia histórica a realizar a la vez su *unidad nacional y su revolución burguesa*. Esta "fatalidad" dominará por lo demás toda la historia alemana del siglo XIX, y aún mucho más allá a través de sus consecuencias lejanas. Esta situación, cuyo origen se remonta a la Guerra de los Campesinos, ha tenido por resultado hacer de Alemania, a la vez, objeto y espectador de la historia real que ocurre fuera de ella. Esta impotencia alemana es lo que ha *constituido* y *marcado* profundamente la ideología alemana que se formó en el curso de los siglos XVIII y XIX. Esta impotencia es la que obligó a los intelectuales alemanes a pensar en las condiciones mismas de su impotencia: *bajo las formas* de la esperanza, de la nostalgia y de la idealización propias a las aspiraciones de su medio social: la pequeña burguesía de funcionarios, profesores, escritores, etc., y a partir *de los objetos* inmediatos de su propia servidumbre: en particular *la religión*. El resultado de este conjunto de condiciones y de exigencias históricas ha sido justamente el desarrollo extraordinario de la *"filosofía idealista alemana", en cuyo seno los intelectuales alemanes han pensado su condición, sus problemas, sus esperanzas y hasta su "actividad"*.

No fue por bromear que Marx declaró: los franceses tienen la cabeza política, los ingleses la cabeza económica, los alemanes, ellos, tienen la cabeza *teórica*. El *subdesarrollo histórico* de Alemania tuvo por contrapartida un *"sobredesarrollo" ideológico y teórico* sin común medida a lo que ofrecían las otras naciones europeas. Pero,

lo capital es que ese desarrollo teórico fue un desarrollo ideológico, sin relación concreta con los problemas y los objetos reales sobre los que reflexionaba. Éste es, desde el punto de vista que nos interesa, el drama de Hegel. Su filosofía es verdaderamente la enciclopedia del siglo XVIII, la suma de todos los conocimientos adquiridos y de la historia misma. Pero todos los objetos de su reflexión son "digeridos" por su reflexión, es decir, por esa forma específica de la reflexión ideológica de la que toda la inteligencia alemana estaba prisionera. Sólo entonces se puede imaginar *cuál podía y debía ser la condición fundamental de la liberación* de un joven intelectual alemás que se puso a pensar entre los años 30 y 40, en la misma Alemania. Esta condición era el redescubrimiento de la historia real, el redescubrimiento de los objetos reales, más allá de la enorme capa ideológica que los había rodeado, no solamente convertido en sombras, sino deformado. De ahí esta consecuencia paradójica: para liberarse de esta ideología Marx debía darse cuenta inevitablemente de que el *sobredesarrollo ideológico* de Alemania era también, y al mismo tiempo, la expresión de su *subdesarrollo histórico*, y que era necesario, por lo tanto, volver más acá de esta huida hacia adelante ideológica, para alcanzar las cosas mismas, tocar la historia real y ver al fin, frente a frente, a los seres acosados por las brumas de la conciencia alemana.[37] Sin esta *vuelta atrás*, la historia de la liberación intelectual del joven Marx es ininteligible; sin esta *vuelta atrás* la relación de Marx con la ideología alemana, y en particular con Hegel, es incomprensible; sin esta *vuelta a la historia real* (que es también en cierta medida una vuelta atrás) la relación del joven Marx con el movimiento obrero permanece en el misterio.

Si insisto en esta "vuelta atrás" es intencionalmente. Ya que se tiende demasiado a sugerir, bajo las fórmulas de "superación" de Hegel, Feuerbach, etc., una especie de figura *continua* de desarrollo, o en todo caso un desarrollo cuyas discontinuidades mismas deberían ser pensadas (justamente con el modelo de la dialéctica hegeliana de la "*Aufhebung*") * en el seno de un mismo *elemento de continuidad*, sostenido por la *duración* misma de la historia (de Marx y de su tiempo); cuando, por el contrario, la crítica de este elemento

[37] Esta voluntad de disipar toda ideología y de "ir a las cosas mismas", de "revelar lo existente" (*zur Sache selbst*... *Dasein zu enthüllen*) anima toda la filosofía de Feuerbach. Sus términos son expresión conmovedora. Su drama es haber hecho la filosofía de su intención y de haber permanecido prisionero de la ideología misma de la que quería liberarse desesperadamente, pensando su liberación de la filosofía especulativa en los conceptos y la problemática misma de esta filosofía. Era necesario "cambiar de elemento".

* Podemos encontrar una buena explicación, dada por Hegel mismo, del término "*Aufhebung*" en su obra: *Wissenschaft der Logik*, Verlag Felix Meiner, Leipzig, 1951, primera parte, pp. 93-94. [T.]

ideológico consiste en una buena parte en la vuelta a los objetos auténticos anteriores (lógica e históricamente), a la ideología que los ha pensado y cargado afectivamente.

Permítaseme ilustrar esta fórmula de la *vuelta atrás* con dos ejemplos.

El primero concierne a los autores mismos cuya sustancia ha "digerido" Hegel, y entre ellos a los economistas ingleses y filósofos y políticos franceses, y a los hechos históricos cuyo sentido ha interpretado: en primer plano, la Revolución francesa. Cuando Marx se pone, en 1843, a leer a los economistas ingleses, cuando emprende el estudio de Maquiavelo, Montesquieu, Rousseau, Diderot, etc., cuando estudia la historia concreta de la Revolución francesa,[38] no es sólo para volver a las *fuentes de las lecturas de Hegel*, y confirmar a Hegel por sus fuentes: muy por el contrario, es para *descubrir* la realidad de los objetos de los que Hegel se había apoderado, para imponerles el sentido de su propia ideología. En una gran medida, el retorno de Marx a las producciones teóricas inglesas y francesas del siglo XVIII es un verdadero *retorno más acá de Hegel*, a los *objetos mismos* en su realidad. La "superación" de Hegel *no es de ninguna manera una "Aufhebung" en el sentido hegeliano*, es decir, el enunciado de la *verdad* de lo que está contenido en Hegel; *no es una superación del error hacia la verdad, es por el contrario un pasar más allá de la ilusión hacia la realidad; o mejor dicho, mucho más que un pasar más allá de la ilusión hacia la realidad, es una disipación de la ilusión y una vuelta atrás, desde la ilusión disipada, a la realidad*; el término de "superación" ya no tiene, por lo tanto, ningún sentido.[39] Marx no negó nunca esa experiencia, decisiva para él, del

[38] Excelentes páginas sobre este punto en Lapine, *op. cit.*, pp. 60-61. Estas "experiencias" intelectuales de Marx no pueden, sin embargo, llenar el concepto de "*tendencia*" (demasiado vasto y abstracto para ellas, y que refleja también el término de desarrollo en curso) bajo el que Lapine querría pensarlas. Estoy, por el contrario, profundamente de acuerdo con Hoeppner (*op. cit.*, pp. 186-187): "Marx no llega a la solución realizando ciertas manipulaciones sobre la dialéctica hegeliana, sino sobre la base de encuestas bien concretas, en historia, en sociología y en economía política... La dialéctica marxista ha nacido esencialmente de estas tierras nuevas que Marx había roturado y abierto a la teoría... Hegel y Marx no bebieron de la misma fuente".

[39] Para que el término de superación en sentido hegeliano tenga un sentido, no basta sustituirlo por el concepto de: negación-que-contiene-en-sí-misma-el-término-negado, para hacer aparecer bien *la ruptura* en la conservación, ya que esta ruptura en la conservación supone *una continuidad sustancial en el proceso*, traducido en la dialéctica hegeliana por el paso del en-*sí* al para-*sí*, luego al en-*sí*-para-*sí*, etc... Ahora bien, justamente esta *continuidad sustancial en el proceso* que contiene en germen, *en su interioridad misma*, su propio futuro, es lo que está aquí cuestión. La superación hegeliana supone que la forma ulterior del proceso es la "verdad" de la forma anterior. Ahora bien, la posición de Marx, toda su crítica de la ideología, implica por el contrario que, *en su sentido mismo*, la ciencia (que aprehende la realidad) constituye una *ruptura* con la ideología, y que se establece sobre *un terreno diferente*, que se constituye *a partir de nuevas preguntas*, que plantea a propósito de la realidad *otras preguntas* que la ideología, o, lo que

descubrimiento directo de la realidad a través de aquellos que la habían *vivido* directamente y *pensado con la menor deformación posible:* los economistas ingleses (que tenían la cabeza económica porque en ellos había economía), los filósofos y los hombres políticos franceses (que tenían la cabeza política porque en ellos había política) del siglo XVIII. Por otra parte, es muy sensible a la "distanciación" ideológica provocada por esta ausencia, como se ve, por ejemplo, en su crítica al utilitarismo francés, el que no posee justamente para él el privilegio de la experiencia directa:[40] los utilitaristas franceses hacían la teoría "filosófica" de una relación económica de utilización y de explotación, mientras que los economistas ingleses describían el *mecanismo efectivo* puesto en práctica en la realidad inglesa. El problema de la relación entre Hegel y Marx me parece insoluble mientras no se tome en serio este desplazamiento de puntos de vista, mientras no se vea que esta vuelta atrás sitúa a Marx en un campo, en un terreno, que ya no es el de Hegel. A partir de este "*cambio de elemento*" debe plantearse, pues, la cuestión del sentido de los préstamos pedidos a Hegel, de la herencia hegeliana de Marx, y en particular de la dialéctica.[41]

Otro ejemplo. Cuando los jóvenes hegelianos discuten a partir del Hegel que han forjado para responder a sus necesidades, no dejan de plantearle los problemas *que les son de hecho planteados por el retardo de la historia alemana contemporánea,* cuando la comparan con Francia o con Inglaterra. El fracaso napoleónico no había cambiado, en efecto, sustancialmente el retardo histórico de Ale-

viene a ser lo mismo, que *define su objeto* de una forma diferente a la ideología. Además, la ciencia no puede bajo ningún título ser considerada, en sentido hegeliano, como la verdad de la ideología. Si se quiere encontrar un antepasado filosófico a Marx, en este punto, más que a Hegel, es necesario dirigirse a Spinoza. Entre el primer género de conocimiento y el segundo, Spinoza establece una relación que, en su inmediatez (si se hace abstracción de la totalidad de Dios), *suponía justamente una discontinuidad radical.* Si bien el segundo género permite *la inteligibilidad del primero,* no es su *verdad.*

[40] Cf. *La ideología alemana:* "La teoría, que en los ingleses era la simple comprobación de un hecho, llega a ser en los franceses un sistema filosófico." *Deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 397.

[41] Ver Hoeppner, *op. cit.,* pp. 186-187. Una palabra todavía sobre el término "vuelta atrás". No deberá ser comprendido sino metafóricamente como lo opuesto exactamente a la "superación". No se trata de sustituir la comprensión de la ideología por su *fin,* por la comprensión de la ideología por su *origen.* Quise solamente representar con ello cómo, en el seno mismo de la conciencia ideológica del joven Marx, se ha manifestado esta exigencia crítica ejemplar: ir a consultar los *originales* (filósofos políticos franceses, economistas ingleses, revolucionarios, etc. . .) de los que hablaba Hegel. Pero esta "vuelta atrás" termina, en Marx mismo, por anular las apariencias retrospectivas de una investigación del *original* bajo las especies del *origen:* cuando vuelve a la historia alemana misma, para destruir la ilusión de su "retardo", es decir, para pensarla en su realidad, sin medirla a partir de la norma de un modelo exterior. Esta *vuelta atrás* es, por lo tanto, propiamente, una *reconquista actual,* una *recuperación,* una *restitución* de una realidad *robada* por la ideología y transformada por ella en error.

mania en relación con los grandes países de la Europa occidental. Los intelectuales alemanes de 1830 a 1840 miran hacia Francia o Inglaterra como hacia las tierras de libertad y razón, sobre todo después de la Revolución de Julio y la ley electoral inglesa de 1832. Una vez más, incapaces de vivirlo, piensan lo que los otros han hecho. Pero como lo piensan en el elemento de la filosofía, la constitución francesa y la ley inglesa llegan a ser para ellos el reino de la Razón, y entonces es de la Razón de quien esperan primero la revolución liberal alemana.[42] El fracaso de 1840 les hace ver la impotencia de la sola Razón, buscan entonces ayuda en el exterior; y vemos aparecer así en ellos este tema increíblemente ingenuo y conmovedor: el reconocimiento mismo de su retardo y de su ilusión, pero un reconocimiento en el seno mismo de su ilusión, el reconocimiento de que *el futuro pertenece a la unión mística de Francia y Alemania, a la unión del sentido político francés y de la teoría alemana.*[43] Viven por lo tanto en el interior de realidades que no perciben sino a través de su propio *esquema ideológico*, a través de su propia *problemática*, y que son deformadas por ella.[44] Y cuando, decepcionado

[42] Es el momento "liberal" del movimiento de los jóvenes hegelianos. Ver Cornu, *op. cit.*, capítulo IV, pp. 132 ss.

[43] Tesis largamente desarrollada por los neo-hegelianos. Cf. Feuerbach: *Thèses provisoires pour la reforme de la philosophie*, P.U.F., pp. 116-117.

[44] Esta problemática implica en su fondo la *deformación* de los problemas históricos reales en problemas *filosóficos*. El *problema real* de la revolución burguesa, del liberalismo político, de la libertad de prensa, del fin de la censura, de la lucha contra la Iglesia, etc. es transformado en *problema filosófico:* el del reino de la Razón cuyo triunfo debe asegurar la Historia, a pesar de las *apariencias* de la realidad. Tal contradicción de la Razón, la esencia interna y fin de la historia, y de la *realidad* histórica presente, he aquí el problema fundamental de los neo-hegelianos. Esta *forma de plantear el problema* (esta problemática) *determina*, evidentemente, *sus soluciones:* si la Razón es el fin de la Historia y su esencia, basta hacerla reconocer hasta sus apariencias contrarias: toda la solución reside por lo tanto en la crítica todopoderosa de la filosofía, que debe llegar a ser *práctica*, disipando las aberraciones de la Historia en nombre de su verdad. Ya que denunciar las sinrazones de la historia real no es sino enunciar su propia razón en acción en estas sinrazones mismas. Así el Estado es, sin duda, la verdad en acto, la encarnación de la verdad de la Historia. Basta *convertirlo* a esta verdad. A ello se debe el que esta "práctica" se reduzca en definitiva a la *crítica* filosófica y a la propaganda teórica: basta denunciar los desvaríos para que cedan, y decir la razón para que ella triunfe. Todo depende entonces de la filosofía, que es por excelencia la cabeza y el corazón (después del 40 no será sino la cabeza... ¡el corazón será francés!) de la Revolución. Esto en relación con las *soluciones requeridas por la manera de plantear el problema fundamental.* Pero lo que es mucho más clarificador, y acerca de esta problemática misma, es descubrir, comparándola con los problemas reales planteados por la historia a los neo-hegelianos, que *esta problemática*, aun cuando *responde a problemas reales, no corresponde a ninguno de estos problemas reales*, que nada se juega entre la razón y la sinrazón, que la sinrazón no es sinrazón ni una apariencia, que el Estado no es la libertad en acto, etc..., es decir, que los objetos sobre los cuales esta ideología pretende reflexionar a través de sus problemas, ni siquiera están representados en su realidad "inmediata". Cuando se ha llegado al término de esta comparación, no solamente las soluciones aportadas por la ideología a sus propios problemas caen por su propio peso (no son sino el reflejo de estos problemas sobre ellos mismos), sino que también cae la problemática misma: y lo que

por el fracaso de su tentativa de enseñar a los alemanes la Razón y la Libertad, Marx decide al fin partir para Francia, parte en gran medida todavía a la *búsqueda de un mito,* como podían partir, hace algunos años, la mayor parte de los estudiantes de los países coloniales o sometidos, en búsqueda de su mito de Francia.[45] Pero entonces se produce ese *descubrimiento* fundamental: el descubrimiento de que *Francia e Inglaterra no corresponden a su mito,* el descubrimiento de la realidad francesa y de la realidad inglesa, de las mentiras de la política pura, el descubrimiento de la lucha de clases, del capitalismo en carne y hueso y del proletariado organizado. Una extraordinaria división del trabajo hizo que Marx descubriera así la realidad de Francia y Engels la realidad de Inglaterra. Aquí, nuevamente, es necesario hablar de una *vuelta atrás* (y no de una "superación"), es decir una vuelta *del mito a la realidad,* a una *experiencia efectiva,* que romperá los velos de la ilusión en la que Marx y Engels vivían, debido a su propio *comienzo.*

Pero esta vuelta atrás de la ideología hacia la realidad empezó a coincidir con el descubrimiento de *una realidad radicalmente nueva,* de la que Marx y Engels no encontraban ninguna *huella en los textos de la "filosofía alemana".*

Lo que Marx descubrió de este modo en Francia fue: *la clase obrera organizada,* y Engels en Inglaterra: el *capitalismo desarrollado y una lucha de clases que seguía sus propias leyes, prescindiendo de la filosofía y de los filósofos.*[46]

Este doble descubrimiento desempeñó un papel decisivo en la evolución intelectual del joven Marx: el descubrimiento, más acá de la ideología que la había deformado, de la *realidad de la que ella hablaba,* y el descubrimiento de una realidad nueva, más allá de la ideología contemporánea que *la ignoraba.* Marx llegó a ser el mismo al pensar esta doble realidad en una teoría rigurosa, al cambiar de elemento, y al pensar la unidad y la realidad de este nuevo elemento. Evidentemente es necesario comprender que estos descubrimientos fueron inseparables de la experiencia personal total de Marx, inseparables de la historia alemana que vivió directamente.

aparece entonces es la *deformación ideológica* en toda su extensión: mistificación de problemas y de objetos. Se comprende entonces lo que Marx quería decir al hablar de la necesidad de abandonar el terreno de la *filosofía* hegeliana, ya que "no sólo en sus respuestas, sino en los problemas mismos, se encuentra una mistificación".

45 Cf. Carta a Ruge (septiembre de 1843). Edición francesa: Ed. Costes de Oeuvres *philosophiques de Marx,* p. 205.

46 Cf. el artículo de Engels (1844) "Umrisse zu einer Kritik der Nazionaloekonomie", traducido al español como: "Esbozo de crítica de la economía política" en *Escritos económicos varios,* Ed. Grijalbo, México, 1962, pp. 3-21. Este artículo, que Marx declararía luego "genial", ejerció sobre él una influencia muy profunda. Se subestima en general su importancia.

Ya que *algo ocurría sin embargo en Alemania.* No se percibía allí solamente el eco atenuado de los sucesos extranjeros. La idea de que todo ocurría en el exterior y nada en el interior era, ella misma, una ilusión nacida de la desesperanza y de la impaciencia: ya que la historia que fracasa, se tambalea o se repite es, sabemos algo de ello, todavía una historia. Toda la experiencia teórica y práctica de la que acabo de hablar, fue, en efecto, envuelta en el descubrimiento experimental progresivo de la realidad alemana misma. La decepción de 1840, que hizo caer todo el sistema teórico de esperanzas de los neo-hegelianos, cuando Federico Guillermo IV, ese seudo-"liberal", se transformó en déspota; el fracaso de la revolución a través de la Razón intentada en la *Rheinische Zeitung*; las persecuciones, el exilio de Marx, abandonado por los elementos de la burguesía alemana que lo habían sostenido en un comienzo, le enseñaron *con los hechos* lo que ocultaba esa famosa "miseria alemana", ese "filistinismo" denunciado por la indignación moral *y esa indignación moral misma:* una situación histórica concreta de relaciones de clase precisas y agresivas, reflejos de explotación y temor en la burguesía alemana más fuertes que todas las demostraciones de la Razón. Entonces es cuando todo cambia, y cuando Marx descubre al fin la realidad de esa opacidad ideológica que lo enceguecía; cuando se ve obligado a dejar de proyectar sobre la realidad extranjera los mitos alemanes, y de reconocer que estos mitos no solamente no tienen sentido para el extranjero, sino que tampoco tienen sentido para la misma Alemania que acuna en ellos los sueños de su propia servidumbre, y que es necesario por el contrario proyectar sobre Alemania la luz de las experiencias adquiridas en el extranjero para verla al desnudo.

Se habrá comprendido, espero, que si se quiere pensar verdaderamente esta génesis dramática del pensamiento de Marx, se debe renunciar a pensarla en términos de "superación" para pensarla en términos de *descubrimientos,* renunciar al espíritu de la lógica hegeliana implicado en el inocente pero engañoso concepto de superación (*Aufhebung*), que no es sino la anticipación vacía de su fin en la ilusión de una inmanencia de la verdad, para adoptar una *lógica de la experiencia efectiva y del surgimiento real* que pone fin, precisamente, a las ilusiones del *surgimiento ideológico,* en una palabra, para adoptar una lógica de la *irrupción de la historia real en la ideología misma,* y para dar, al fin, un sentido efectivo, absolutamente indispensable, a la perspectiva marxista y, exigido por ella, al *estilo personal* de la experiencia de Marx, a esa sensibilización a lo concreto, tan extraordinaria en él, que daba a cada uno

de sus encuentros con lo real una fuerza tan grande de convicción y de revelación.[47]

No puedo pretender aquí dar una cronología, ni una dialéctica de esta *experiencia efectiva* de la historia, que une en este ser singular que es el joven Marx, la psicología propia de un hombre y la historia del mundo, para producir en él los *descubrimientos* de los que vivimos todavía. Es necesario leer los detalles en el "padre" Cornu, que ya ningún otro, fuera de Mehring, que no poseía su erudición ni sus informaciones, ha hecho ese trabajo indispensable. Ésta es la razón por la que puedo predecir con toda tranquilidad que se leerá durante largo tiempo, ya que no hay otro acceso al joven Marx que el de su historia real.

Espero solamente haber dado una idea de la extraordinaria relación que existe entre el pensamiento esclavo del joven Marx y el pensamiento libre de Marx, mostrando lo que generalmente se descuida demasiado: de qué *comienzo contingente* (en relación con su nacimiento) debió partir, y *qué capa gigantesca de ilusiones debió atravesar antes de poder percibirla.* Se comprende entonces que, en un cierto sentido, *si tratamos de ese comienzo,* no podemos en ningún caso decir que *"la juventud de Marx pertenece al marxismo"*, a menos de entender por ello que, como todo fenómeno de la historia, la evolución de ese joven burgués alemán puede ser aclarada mediante la aplicación del materialismo histórico. Sin duda la juventud de Marx *conduce* al marxismo, pero al precio de arrancarla

[47] Hablar de una lógica del surgimiento —se habrá comprendido— no es esbozar, como lo ha hecho Bergson, una *filosofía de la invención.* Ya que este surgimiento no es la manifestación de no sé qué esencia vacía, libertad o elección; no es, por el contrario, sino el efecto de sus propias condiciones empíricas. Agregaría que esta lógica es requerida por la concepción misma que Marx se hace de la *historia de las ideologías.* Ya que, en el fondo, la conclusión que surge de este desarrollo sobre la historia real de los descubrimientos de Marx *pone en cuestión la historia ideológica misma.* Cuando queda muy claro que la tesis inmanentista de la crítica idealista es rechazada, que la historia ideológica no es ella misma su propio principio de inteligibilidad; cuando se capta que la historia ideológica no puede comprenderse sino a partir de la historia real que explica sus deformaciones y sus reestructuraciones, y emerge en ella, es necesario sin duda preguntarse lo que subsiste todavía de esta *historia ideológica* misma en cuanto *historia,* y confesar que no es nada. "La moral —dice Marx—, la religión, la metafísica, cualquier otra ideología y formas de conciencia que le corresponden, no pueden conservar por lo tanto ya la apariencia de autonomía (*den Schein der Selbständigkeit*). *No tienen historia,* no tienen desarrollo, pero por el contrario son los hombres los que al desarrollar su producción material y sus intercambios materiales modifican, al mismo tiempo que esta realidad, que es la suya, igualmente su pensamiento y los productos de su pensamiento." (*Deutsche Ideologie, op. cit.,* pp. 26-27.) Diré, por lo tanto, para volver a nuestro punto de partida —y estas dos razones son una *misma razón*—, que la "historia de la filosofía" no se puede hacer en "futuro anterior", no sólo porque el futuro anterior no es una categoría de la inteligibilidad histórica, sino también porque la historia de la filosofía, en sentido estricto, *no existe.* [Aquí L. Althusser no se ha liberado todavía de la tentación de la muerte crítica de la filosofía. Véase el "Prefacio: hoy", p. 23, y la nota 25 del artículo "Sobre la dialéctica materialista". (T.)]

prodigiosamente de sus orígenes, al precio de un combate heroico contra las ilusiones con las que fue alimentado por la historia de la Alemania en que nació, al precio de una atención aguda a las realidades que estas ilusiones recubrían. Si el "camino de Marx es ejemplar", no lo es por sus orígenes ni sus detalles, sino por la voluntad obstinada de liberarse de los mitos que eran propuestos como la *verdad,* y por el papel de la experiencia de la historia real que hizo tambalear y borró estos mitos.

Permítaseme abordar un último punto. Si esta interpretación permite una mejor lectura de las obras de juventud, si aclarando los elementos teóricos a través de la unidad profunda del pensamiento (su problemática) y la evolución de esta problemática por las adquisiciones de la experiencia efectiva de Marx (su historia: sus descubrimientos), permite resolver los problemas discutidos y rediscutidos: si Marx es ya Marx, si todavía es feuerbachiano, o si se sitúa más allá de Feuerbach, es decir, de fijar, en cada momento de la evolución de su juventud, el sentido interno y externo de los elementos inmediatos de su pensamiento, esta interpretación deja, sin embargo, en suspenso, o mejor dicho, introduce *un nuevo problema:* el problema de la *necesidad del comienzo* de Marx, considerada ahora desde el punto de vista de su *resultado.*

Todo ocurre en efecto como si la necesidad de *liberarse de su punto de partida,* en que Marx se encontraba, es decir, de atravesar y disipar ese mundo ideológico extraordinariamente pesado que lo cubría, hubiera tenido no solamente una significación *negativa* (liberación de las ilusiones), sino también una significación en cierto sentido *formadora,* a pesar de las ilusiones mismas. Podría ciertamente considerarse que el descubrimiento del materialismo histórico flotaba "en el aire" y que, desde varios puntos de vista, Marx realizó una suma poderosa de esfuerzos teóricos para llegar a una realidad y alcanzar las verdades que habían sido ya reconocidas o conquistadas en parte. Existiría así una "vía corta" del descubrimiento (la de Engels en el artículo de 1844, por ejemplo,[48] aquella de la que Marx admiraba la huella dejada en Dietzgen) y una "vía larga", la que Marx siguió. ¿Qué ganó Marx, en consecuencia, con esta *"larga marcha"* teórica que le fue impuesta por su propio comienzo? ¿Qué logró comenzando *tan lejos del término,* permaneciendo tanto tiempo en la abstracción filosófica y recorriendo tales distancias para encontrar la realidad? Ciertamente, haber agudizado su espíritu crítico como persona, haber adquirido en la historia ese incomparable "sentido clínico" vigilante frente a la lucha de clases

[48] Cf. nota 46.

y las ideologías; más aún, haber adquirido, en contacto por excelencia con Hegel, el sentido y la práctica de la *abstracción,* indispensable a la constitución de toda teoría científica, el sentido y la práctica de la *síntesis teórica,* y de la *lógica de un proceso* del que la dialéctica hegeliana le ofrecía un "modelo" abstracto y "puro". Indico aquí estos puntos de referencia sin pretender aportar todavía una respuesta a la cuestión; pero permiten tal vez definir, bajo la reserva de estudios científicos en curso, cuál pudo ser el papel de esta ideología alemana, y aun de la "filosofía especulativa" alemana en la formación de Marx. Me inclino a ver en ella más que un papel de *formación teórica,* un papel de *formación a la teoría,* una especie de pedagogía del espíritu teórico a través de las formaciones teóricas de la misma ideología. Como si, esta vez, pero bajo una forma extranjera a su *pretensión,* este sobredesarrollo ideológico del espíritu alemán hubiera servido doblemente de propedéutica al joven Marx: a la vez al haberlo obligado a criticar toda ideología para poder alcanzar el *más acá de los mitos* y al entrenarlo a manejar las estructuras abstractas de sus sistemas, *independientemente de su validez.* Y si se quiere tomar una cierta distancia en relación con el descubrimiento de Marx, considerar que ha fundado una nueva disciplina científica, que esa *aparición* misma es análoga a todos los *descubrimientos científicos de la historia,* es necesario convenir que ningún gran descubrimiento se ha hecho sin que se haya puesto en evidencia un nuevo objeto, o un nuevo campo, sin que aparezca un nuevo horizonte de sentido, una nueva tierra en la que desaparecen las antiguas imágenes y los antiguos mitos. Pero al mismo tiempo es necesario que el inventor de este nuevo mundo haya ejercitado el espíritu *en las formas antiguas mismas,* que las haya aprendido y practicado y que en su crítica haya tomado el gusto y aprendido el arte de manejar las formas abstractas en general, sin las cuales no habría podido concebir *formas nuevas para pensar su nuevo objeto.* En el contexto general del desarrollo humano que hace, por así decirlo, urgente, si no inevitable, todo gran descubrimiento histórico, el individuo que será su autor se ve sometido a la condición paradójica *de tener que aprender el arte que le permitirá decir lo que va a descubrir en aquello mismo que debe olvidar.* Tal vez también esta condición es la que da a las obras de juventud de Marx ese aspecto trágico de la inmanencia y de la permanencia, esa extrema tensión entre el comienzo y el fin, entre el lenguaje y el sentido, de las que no se podría hacer una filosofía sin olvidar que el destino que comprometen es, en sí, irreversible.

3
CONTRADICCIÓN Y SOBREDETERMINACIÓN (NOTAS PARA UNA INVESTIGACIÓN)

En Hegel estaba cabeza abajo. Es preciso invertirla para descubrir el núcleo racional, encubierto en la envoltura mística.

K. MARX, *Das Kapital*. "Nachwort zur zweiten Auflage".

A MARGRITTE Y A GUI

Subrayé hace algún tiempo, en un artículo consagrado al joven Marx,[1] el equívoco del concepto de "inversión de Hegel". Me pareció que, tomada rigurosamente, esta expresión convenía perfectamente a Feuerbach, quien volvía a poner efectivamente "la filosofía especulativa sobre sus pies", para no sacar de ello, en virtud de una lógica implacable, sino una *antropología* idealista; pero que no podía aplicarse a Marx, al menos al Marx liberado de esa fase "antropológica".

Iré más lejos, sugiriendo que en la expresión conocida: "La dialéctica, en Hegel, estaba cabeza abajo. Es preciso invertirla para descubrir el núcleo racional encubierto en la envoltura mística",[2] la

[1] Ver capítulo 2.

[2] K. Marx, "Advertencia final a la segunda edición", traducción literal del texto de la edición alemana original. La traducción Molitor (francesa) sigue igualmente este texto (Costes, *Le Capital*, t. I, p. XCV) no sin ciertas fantasías. En cuanto a Roy, cuyas pruebas revisó Marx, atenúa el texto traduciendo por ejemplo: "*die mystifizirende Seite der h. Dialektik*" por "el lado místico"..., cuando no lo corta directamente. Ejemplo: el texto original dice que en Hegel "la dialéctica estaba cabeza abajo. Es preciso invertirla para descubrir el núcleo racional en la envoltura mística", pero Roy traduce: "en él marcha sobre la cabeza; basta ponerla sobre los pies para encontrarle una fisonomía totalmente razonable" (!!!) El núcleo y su envoltura han sido escamoteados. Es necesario decir, por lo demás, lo que no deja de tener interés, que Marx aceptó en la versión de Roy un texto menos "difícil", o menos equívoco, que el suyo. ¿Habrá aceptado, con ello, a *posteriori*, reconocer la dificultad de algunas de sus expresiones primitivas?

He aquí la traducción de pasajes importantes del texto alemán:

"Mi método dialéctico no es sólo en su principio (*der. Grundlage nach*) distinto del método de Hegel, sino que es directamente su opuesto (*Gegenteil*). Para Hegel, el pro-

fórmula de la "inversión" no es sino indicativa, aún más metafórica, y que plantea tantos problemas como los que resuelve.

¿Cómo entenderla, en efecto, en este ejemplo preciso? No se trata de una "inversión" general de Hegel, es decir, de una inversión de la filosofía especulativa como tal. A partir de *La ideología alemana* sabemos que esta empresa no tiene ningún sentido. Quien pretende invertir pura y simplemente la filosofía especulativa (para sacar de ella, por ejemplo, el materialismo), no será nunca sino el Proudhon de la filosofía, su prisionero inconsciente, como Proudhon lo era de la economía burguesa. Nos referimos ahora, a la *dialéctica* y a ella sola. Pero cuando Marx escribe que es necesario "*descubrir el núcleo racional encubierto en la envoltura mística*", podría creerse que el "*núcleo racional*" *es la dialéctica misma,* y la *envoltura mística la filosofía especulativa*... Es, por lo demás, lo que Engels dice en los términos que la tradición ha consagrado, cuando distingue el *método* del *sistema.*[3] Botaríamos entonces la escoria, la envoltura mística (la filosofía especulativa) para guardar el núcleo precioso: la dialéctica. Sin embargo, en la misma frase Marx dice que el descortezamiento del núcleo y la inversión de la dialéctica se producen en un mismo acto. Pero, ¿cómo puede esta extracción ser una inversión? De otra manera ¿qué es lo que se "invierte" en esta extracción?

Veamos esto de más cerca. Una vez que la dialéctica ha sido extraída de su escoria idealista, llega a ser el "*contrario directo de la dialéctica hegeliana*". ¿Quiere esto decir que, en lugar de concernir al mundo sublimado e invertido de Hegel, se aplicará de ahora en adelante, con Marx, al mundo real? En este sentido, Hegel ha sido sin duda "el primero en exponer, en toda su amplitud y con toda

ceso del pensamiento, que él convierte, bajo el nombre de idea, en sujeto autónomo, es el demiurgo (creador) de lo real y éste no representa (*bildet*) sino su fenómeno. Para mí, por el contrario, lo mental (*das Ideelle*) no es más que lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre. Yo critiqué el aspecto mistificador (*mystifikende*) de la dialéctica hegeliana hace cerca de 30 años, cuando todavía estaba de moda... Por eso me he declarado abiertamente discípulo de aquel gran pensador e incluso, en algunos pasajes del capítulo sobre la teoría del valor, he llegado a coquetear (*ich kokettirte... mit...*) con su modo particular de expresarse. La mistificación sufrida por la dialéctica en manos de Hegel, no impide reconocer que haya sido el primero en exponer de la manera más completa y más consciente las formas generales de su movimiento. En él estaba cabeza abajo. Es preciso invertirla (*umstülpen*) para descubrir el núcleo (*Kern*) racional encubierto en la envoltura mística (*mystische Hülle*). En su forma mistificada la dialéctica se puso de moda en Alemania, ya que parecía transfigurar lo dado (*das Bestehende*). En su forma (*Gestalt*) racional, es un escándalo y un objeto de horror para los burgueses... Como incluye en la comprensión de lo dado (*Bestehende*) al mismo tiempo la comprensión de su negación y de su destrucción necesaria, como concibe toda forma madura (*gewordne*) en el curso de su movimiento y por lo tanto bajo su aspecto efímero, no se deja dominar por nadie. Es, en su esencia, crítica y revolucionaria." *Das Kapital*, "Nachwort zur zweiten Auflagen".

[3] Cf. *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ed. en Lenguas Extranjeras, Moscú.

conciencia las formas generales de su movimiento". Se trataría por lo tanto de tomar la dialéctica y de aplicarla a la vida en lugar de aplicarla a la Idea. La "inversión" sería una inversión del "sentido" de la dialéctica. Pero esta inversión del sentido dejaría, en efecto, intacta la dialéctica.

Ahora bien, en el artículo citado sugería, justamente, tomando el ejemplo del joven Marx, que la utilización *rigurosa*, de la dialéctica en su forma hegeliana no podía sino conducirnos a equívocos peligrosos, en la medida en que es impensable concebir, en virtud de los principios mismos de la interpretación marxista de un fenómeno ideológico *cualquiera, que la dialéctica pueda ser alojada en el sistema de Hegel como un núcleo en su envoltura.*[4] Con ello quería señalar que es imposible que la ideología hegeliana no haya contaminado la esencia de la dialéctica en Hegel mismo o, ya que esta "contaminación" no puede descansar sino en la ficción de una dialéctica pura, anterior a la "contaminación", *que la dialéctica hegeliana pueda dejar de ser hegeliana y llegar a ser marxista por el simple milagro de una "extracción".*

Ahora bien, en las líneas rápidas de las palabras finales a la segunda edición de *El capital* observamos que Marx ha percibido sin duda la dificultad, y que no solamente sugiere, con la acumulación de metáforas, y en particular con el encuentro singular de extracción e inversión, más de lo que *dice*, sino que, más aún, lo dice claramente en otros pasajes, escamoteados a medias por Roy.

Basta leer de cerca el texto alemán para descubrir que la *envoltura mística* no es en absoluto, como podría creerse (confiando en ciertos escritos ulteriores de Engels),[5] la filosofía especulativa, o la

[4] Acerca del "núcleo", cf. Hegel: *Introducción a la filosofía de la historia*: "[a los grandes hombres] se les debe llamar héroes en cuanto han sacado sus fines y su vocación no sólo del curso de los acontecimientos, tranquilo, ordenado, consagrado por el sistema en vigor, sino de una fuente cuyo contenido está oculto y no ha logrado la existencia actual, en el espíritu interior, todavía subterráneo, *que golpea contra el mundo exterior* y lo rompe, porque no es la almendra que conviene a ese núcleo." Variante interesante en la larga historia del núcleo, la pulpa y la almendra. El núcleo desempeña aquí el papel de la cáscara que contiene una almendra; siendo el núcleo lo exterior y la almendra lo interior. La almendra (el nuevo principio) termina por hacer estallar el antiguo núcleo, que ya no le conviene más (era el núcleo de la antigua almendra...); quiere un núcleo que sea el suyo: nuevas formas políticas, sociales, etc... Se podrá recordar este texto en algunos instantes más cuando se trate de la dialéctica hegeliana de la historia.

[5] Cf. el *Feuerbach* de Engels. No es necesario, sin duda, tomar al pie de la letra todas las fórmulas de un texto, por una parte destinado a una gran difusión popular —y por ello, Engels no lo oculta, bastante esquemático— y, por otra parte, redactado por un hombre que había vivido 40 años antes la gran aventura intelectual del descubrimiento del materialismo histórico, que había por lo tanto pasado por las formas de conciencia *filosóficas* de las que hace, a grandes rasgos, su historia. Y, de hecho, se encuentra en este texto una crítica bastante notable a la ideología de Feuerbach (Engels ve bien que en él "la naturaleza y el hombre siguen siendo meras palabras" (p. 39) y un buen enfoque de los puntos de relación entre el marxismo y el hegelianismo. Engels

"concepción del mundo" o el "sistema", es decir, un elemento considerado de esta manera como *exterior* al *método*, pero que tendría que ver con la dialéctica misma. Marx llega a decir que *la dialéctica sufre "una mistificación en las manos de Hegel"*, habla de su *"aspecto mistificador"* y de su *"forma mistificada"* y opone precisamente a esta *forma mistificada* (*mystifizirte Form*) de la dialéctica hegeliana, la *forma racional* (*rationelle Gestalt*) de su propia dialéctica. Es difícil poder decir en forma más clara que la *envoltura mística no es sino la forma mistificada* de la dialéctica misma, es decir, no un elemento relativamente exterior a la dialéctica (como el "sistema"), sino un elemento *interno, consustancial a la dialéctica hegeliana*. No basta entonces haberla separado de su *primera envoltura* (el sistema) para liberarla. Es necesario liberarla también de esa *segunda envoltura* que se le pega al cuerpo, que es, me atrevo a decir, su propia piel, inseparable de ella misma, que es ella misma *hegeliana hasta en su principio* (*Grundlage*). Digamos entonces que no se trata de una extracción sin dolor, y que este aparente descortezamiento es en verdad una *demistificación*, es decir, una operación que transforma lo que ella extrae.

Creo, por lo tanto, que en su aproximación esta expresión metafórica de la "inversión" de la dialéctica no plantea el problema de la

muestra, por ejemplo (lo que me parece capital), la extraordinaria virtud crítica de Hegel en relación con Kant (p. 28) y declara en términos adecuados que *el método dialéctico "bajo su forma hegeliana era inservible"* (p. 41). Otra tesis fundamental: el desarrollo de la filosofía no es filosófico; son las "necesidades prácticas de su lucha" religiosa y política lo que obligó a los neo-hegelianos a oponerse al "sistema" de Hegel (p. 15); es el progreso de la ciencia y de la industria lo que trastorna las filosofías (p. 21). Observemos todavía el reconocimiento de la profunda influencia de Feuerbach sobre *La Sagrada Familia* (p. 16), etc. Sin embargo, este mismo texto contiene fórmulas que, tomadas al pie de la letra, nos sitúan en un callejón sin salida. Así, el tema de la "inversión" es lo suficientemente vivo como para inspirar a Engels esta conclusión —es necesario reconocerlo— lógica: "... por último, el sistema de Hegel ya no representa por su método y contenido sino un *materialismo* que aparece invertido de una manera idealista", (p. 22). Si la inversión de Hegel en el marxismo está verdaderamente bien fundada, es necesario que inversamente Hegel no sea a su vez sino un materialismo invertido: dos negaciones valdrán así una afirmación. Más allá (p. 42) vemos que esta dialéctica hegeliana es inutilizable en su forma hegeliana, precisamente porque camina sobre la cabeza (la idea y no lo real): "Pero, con esto, la propia dialéctica del concepto se convertía simplemente en el reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real, lo que equivalía a convertir la dialéctica hegeliana en producto de la cabeza; o mejor dicho, a invertir la dialéctica que está cabeza abajo, poniéndola de pie." (p. 42). Fórmulas evidentemente aproximativas, pero que en su aproximación misma indican el lugar de una dificultad. Observemos todavía una afirmación singular sobre la necesidad que tiene todo filósofo de construir un sistema. Hegel "veíase coaccionado por la necesidad de construir un sistema, y un sistema filosófico tiene que tener siempre, según las exigencias tradicionales, su remate en un tipo cualquiera de verdad absoluta" (p. 10), exigencia que "brota de una necesidad imperecedera del espíritu humano: la necesidad de superar todas las contradicciones" (p. 12); y otra afirmación que explica las limitaciones del materialismo de Feuerbach por la vida en "un pueblucho" donde "se aldeanizaba y se avinagraba..." (p. 26).

naturaleza de los objetos a los cuales se trata de aplicar un *mismo método* (el mundo de la Idea en Hegel, el mundo de lo real en Marx), sino el problema de la *naturaleza de la dialéctica* considerada en sí misma, es decir, el problema de sus estructuras específicas. No plantea el problema de la inversión del "sentido" de la dialéctica, sino el problema de la *transformación de sus estructuras*. Es casi inútil indicar que, en el primer caso, la exterioridad de la dialéctica a sus objetos posibles, es decir, la cuestión de la aplicación de un método, plantea una *cuestión predialéctica*, es decir, una cuestión que, en todo rigor, no puede tener sentido para Marx. Por el contrario, el segundo problema plantea una cuestión real, a la que sería muy improbable que Marx y sus discípulos no hubieran dado, en la teoría o en la práctica, una respuesta concreta.

Terminemos esta explicación de texto, demasiado larga, diciendo que si la dialéctica marxista es en su principio "mismo" lo opuesto de la dialéctica hegeliana, si es racional y no mística-mistificada-mistificadora, esta diferencia radical debe manifestarse en su esencia, es decir, en sus determinaciones y en sus estructuras propias. Para hablar claro, ello implica que *estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana* tales como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la "superación", la transformación de la cantidad en cualidad, la contradicción, etc..., *poseen en Marx (en la medida en que vuelven a ser empleadas: cosa que no ocurre siempre) una estructura diferente de la que poseen en Hegel.* Ello implica también que es posible poner en evidencia, describir, determinar y pensar *estas diferencias de estructura.* Y si es posible, es por lo tanto *necesario,* y diría más aún, *vital* para el marxismo. Ya que no podemos contentarnos con repetir indefinidamente aproximaciones tales como: la diferencia del sistema y el método, la inversión de la filosofía y la dialéctica, la extracción del "núcleo racional", etc..., a menos de dejar a estas fórmulas la preocupación de pensar en nuestro lugar, es decir, de no pensar, y de confiar en la magia de ciertas palabras totalmente desvalorizadas para realizar la obra de Marx. Digo *vital,* pues estoy convencido de que el *desarrollo filosófico del marxismo depende de esta tarea.*[6]

[6] El folleto de Mao Tse-tung (*Sobre la contradicción*) redactado en 1937 contiene una serie de análisis en los que la concepción marxista de la contradicción aparece bajo una forma extraña a la perspectiva hegeliana. En vano se buscará en Hegel los conceptos esenciales de este texto: contradicción principal y contradicción secundaria; aspecto principal y aspecto secundario de la contradicción; contradicciones antagonistas y no antagonistas; ley de la desigualdad del desarrollo de las contradicciones. Sin embargo, el texto de Mao, inspirado en la lucha contra el dogmatismo en el Partido chino, permanece en general en estado *descriptivo*, y en contrapartida, *abstracto* en ciertos aspectos. Descriptivo: estos conceptos corresponden a experiencias concretas. En parte abstracto: estos conceptos nuevos y fecundos son presentados más bien como

Y como es necesario que alguien lance la primera piedra querría intentar, por mi propia cuenta y riesgo, reflexionar un instante sobre *el concepto marxista de contradicción,* a propósito de un ejemplo preciso: el tema leninista del "eslabón más débil".

Lenin daba antes que nada un sentido práctico a esta metáfora. Una cadena vale lo que vale su eslabón más débil. Quien quiera, en general, controlar una situación dada, se preocupará de que ningún punto débil haga vulnerable el conjunto del sistema. A quien por el contrario quiera atacarlo, aun si las apariencias del poder están en su contra, le basta descubrir la única debilidad, que hace precaria toda esa fuerza. Nada hasta aquí que parezca algo nuevo, cuando se ha leído a Maquiavelo o a Vauban, que conocían tanto el arte de defender como de destruir un lugar, juzgando toda coraza en su aspecto débil.

Pero he aquí el meollo del problema. Si la teoría del eslabón más débil guía evidentemente a Lenin en su teoría del partido revolucionario (será en su conciencia y en su organización una unidad sin fallas para escapar a todo golpe adverso y ser capaz de destruir al enemigo), inspira también su reflexión en la revolución misma: ¿Por qué fue posible la revolución en Rusia? ¿Por qué logró la victoria? Fue posible en Rusia por una razón que iba más allá de Rusia: debido a que, con el desencadenamiento de la guerra imperialista, la humanidad había entrado en una situación *objetivamente revolucionaria.*[7] El imperialismo había trastocado el rostro "pacífico" del viejo capitalismo. La concentración de los monopolios industriales y su sumisión a los monopolios financieros habían acrecentado la explotación obrera y colonial. La competencia entre los monopolios hacía *inevitable* la guerra. Pero esta misma guerra, que enrolaba en sus sufrimientos interminables masas inmensas, y hasta pueblos coloniales de los que se sacaban tropas, arrojaba su gigantesca infantería no solamente a las matanzas sino también a la historia. La experiencia y el horror de la guerra iban a servir, en todos los países, de refuerzo y de revelador de la larga protesta de un siglo entero contra la explotación capitalista; y también de punto de fijación, procurándole al fin la evidencia deslumbrante y los medios de acción efectivos. Pero esta conclusión, a la que fueron conducidas la mayor parte de las masas populares de Europa (revoluciones en Alemania y Hungría,

especificaciones de la *dialéctica* en general que como *complicaciones* necesarias de la concepción marxista de la sociedad y de la historia.

[7] Lenin, *Oeuvres,* t. XXIII, p. 400 (traducción francesa): "Son las condiciones objetivas reunidas por la guerra imperialista las que han conducido la humanidad entera a un *impase* y la han colocado frente al dilema: o dejar morir todavía millones de hombres y aniquilar la civilización europea, o bien transmitir el poder en todos los países civilizados al proletariado revolucionario, realizar la revolución socialista."

motines y grandes huelgas en Francia e Italia, los soviets en Torino), *no provocó el triunfo de la revolución sino en Rusia*, precisamente en el país "*más atrasado*" de Europa. ¿A qué se debe esta excepción paradójica? Fundamentalmente a que Rusia representaba, en el "*sistema de Estados* imperialista,[8] el punto más débil. La Gran Guerra precipitó y agravó esta situación, pero no fue la única en crearla. La revolución de 1905 había ya medido y mostrado, en su fracaso mismo, la debilidad de la Rusia zarista. Esta debilidad resultaba de este rasgo específico: *la acumulación y la exasperación de todas las contradicciones entonces posibles en un solo Estado*. Contradicciones de un régimen de explotación feudal reinante, bajo la impostura de los popes, sobre una enorme masa campesina "inculta",[9] al comienzo mismo del siglo xx, tanto más feroz cuanto más aumentaba la amenaza, circunstancia que acercó singularmente la rebelión campesina a la revolución obrera.[10] Contradicciones de la explotación capitalista e imperialista desarrolladas en gran escala en las grandes ciudades y en los barrios suburbanos, las regiones mineras, petroleras, etc. Contradicciones de la explotación y de las guerras coloniales, impuestas a pueblos enteros. Contradicción gigantesca entre el grado de desarrollo de los métodos de la producción capitalista (en particular en relación con la concentración obrera: la fábrica más grande del mundo, la fábrica Putilov, que agrupaba 40 000 obreros y auxiliares, que se encontraba entonces en Petrogrado) y el estado medieval del campo. Exasperación de la lucha de clases en todo el país, no solamente entre explotadores y explotados, sino aun en el seno de las clases dominantes mismas (grandes propietarios feudales ligados al zarismo autoritario, policiaco y militarista; pequeños nobles que fomentaban constantemente conjuras; grandes burgueses y burguesía liberal en lucha contra el zar; pequeños burgueses oscilando entre el conformismo y el "izquierdismo" anarquizante). A todo lo que fueron agregándose, en el detalle de los acontecimientos, otras circunstancias "excepcionales",[11] ininteligibles fuera de este "entrelazamiento" de contradicciones interiores y exteriores de Rusia. Por ejemplo: el carácter "*avanzado*" de la *élite* revolucionaria rusa, obligada por la represión zarista al exilio, en la que se cultivó y recogió toda la herencia de la experiencia política de las clases obreras de la Europa occidental (y ante todo: el marxismo), circunstancia que no fue extraña a la formación del partido bolchevique, *que iba mucho más allá que todos los partidos "socialistas" occidentales, en cuanto a conciencia*

[8] Lenin, "Informe del CC al VIII Congreso", *Obras*, t. XXIV, p. 122 (ed. rusa).
[9] Lenin, "Páginas del diario", *Obras escogidas*, Ed. Moscú, t. 3, p. 804.
[10] Lenin, "La enfermedad infantil del 'izquierdismo' en el comunismo", *Obras escogidas*, t. 3, p. 409; "La Troisième Internationale", *Oeuvres*, t. XXXIX, p. 313 (ed. francesa).
[11] Lenin, "Nuestra revolución", *Obras escogidas*, t. 3, pp. 816-817.

y organización;[12] la *"lección general"* de la revolución de 1905, que hizo más evidentes las relaciones de clase, las cristalizó, como ocurre generalmente en todo período de crisis grave, y permitió también el "descubrimiento" de una nueva forma de organización política de las masas: *los soviets;*[13] finalmente, y no es lo menos singular, la "tregua" inesperada que el agotamiento de las naciones imperialistas ofreció a los bolcheviques para "abrirse paso" en la historia, el apoyo involuntario pero eficaz de la burguesía franco-inglesa, que queriendo desembarazarse del zar, hizo, en el momento decisivo, el juego a la revolución.[14] En pocas palabras, y hasta en las circunstancias de detalle, la situación privilegiada de Rusia frente a la posible revolución se debe a una *acumulación y exasperación tales de las contradicciones históricas,* que hubieran sido ininteligibles en todo otro país que no hubiera estado, como Rusia, *a la vez, en retardo de por lo menos un siglo en relación con el mundo imperialista y, al mismo tiempo, a su cabeza.*

Todo esto lo dice Lenin en numerosos textos,[15] los que Stalin ha resumido en términos particularmente claros, en sus conferencias de abril de 1924.[16] La desigualdad del desarrollo del capitalismo termina, a través de la guerra de 1914, en la Revolución rusa debido a que Rusia era, en ese período revolucionario abierto a la humanidad, *el eslabón más débil de la cadena de Estados imperialistas;* porque acumulaba la mayor cantidad de contradicciones históricas entonces posible; porque era, al mismo tiempo, la nación *más atrasada y la más avanzada,* contradicción gigantesca que sus clases dominantes no podían eludir pero tampoco resolver. En otras palabras, Rusia se encontraba en retardo frente a la revolución burguesa y a la víspera de una revolución proletaria; gestando, por lo tanto, dos revoluciones, incapaz, aun postergando una, de contener la otra. Lenin no se equivocó al discernir en esta situación excepcional y "sin salida" (para las clases dirigentes),[17] las *condiciones objetivas* de la revolución en Rusia, y al forjar, en ese partido comunista que fue

12 Lenin, "La enfermedad infantil...", *op. cit.*, p. 375.

13 Lenin, "La Troisième Internationale", *op. cit.*, pp. 313-314.

14 Lenin, "Conférence de Pétrograd-ville", *Oeuvres*, t. XXIV, pp. 135-136 (ed. francesa).

15 Véase, en particular: "La enfermedad infantil...", *op. cit.*; "La Troisième Internationale", *op. cit.*; "Nuestra revolución", *op. cit.*; "Cartas desde lejos. (Primera carta). La primera etapa de la primera revolución", *Obras escogidas*, t. 2, pp. 25-35; "Lettre d'adieu aux ouvriers suisses", *Oeuvres*, t. XIII, pp. 396 ss., etc.

La notable teoría leninista de las *condiciones de una revolución* ("La enfermedad infantil...", *op. cit.*, pp. 426-427, 435-437) cubre perfectamente los efectos decisivos de la situación específica de Rusia.

16 Stalin, *Cuestiones del leninismo*, Ediciones Sociales, México, 1941 (traducción según la undécima edición rusa de 1939). Cap. "Sobre los fundamentos del leninismo", pp. 9-98. Textos en muchos aspectos notables a pesar de su sequedad "pedagógica".

17 Lenin, "Nuestra revolución", *op. cit.*, p. 818.

una cadena sin eslabón débil, las *condiciones subjetivas,* el medio de asalto decisivo contra ese eslabón débil de la cadena imperialista.

¿Marx y Engels habían dicho otra cosa al declarar que la historia progresa por su lado más *malo?* [18] Debemos entender por ello, el lado menos bueno para los que la dominan. Entendamos también, sin forzar las palabras, el lado menos buenos para aquellos que... esperan la historia desde el *otro lado,* los social-demócratas alemanes de fines del siglo XIX, por ejemplo, que creían ser llevados, en corto plazo, al triunfo socialista por pertenecer al Estado capitalista más poderoso, en plena expansión económica, y encontrándose ellos mismos en plena expansión electoral (existen ciertas coincidencias...). Creían, evidentemente, que la Historia avanza por el *otro lado,* el "bueno", aquel del *más grande desarrollo económico,* de la más grande expansión, de la *contradicción reducida a su más pura purificación* (la del Capital y el Trabajo). Olvidaban que todo ello ocurría en una Alemania armada de un poderoso aparato de Estado y que contaban con una burguesía que, desde hacía mucho tiempo, se había tragado "su" revolución política a cambio de la protección policiaca, burocrática y militar de Bismarck y luego de Guillermo, a cambio de los beneficios gigantescos de la explotación capitalista y colonialista, rodeada de una pequeña burguesía chovinista y reaccionaria. Olvidaban que esta purificación tan simple de la *contradicción* era simplemente *abstracta:* la contradicción real se confunde de tal modo con estas "circunstancias" que no es discernible, identificable ni manuable *sino a través de ellas y en ellas.*

Intentemos captar lo esencial de esta experiencia práctica y la reflexión que inspira a Lenin. Pero digamos, en un principio, que esta experiencia no fue la única en aclarar a Lenin. Antes de 1917 existió 1905; antes de 1905, las grandes decepciones históricas de Inglaterra y de Alemania; antes de éstas, la Comuna; aún más lejos, el fracaso alemán del 48-49. Todas estas experiencias habían *sido reflexionadas* en el camino (Engels: *Revolución y contrarrevolución en Alemania;* Marx: *La lucha de clases en Francia; El 18 Brumario; La guerra civil en Francia; La crítica del programa de Gotha;* Engels: *La crítica del programa de Erfurt,* etc...) *directa o indirectamente,* y habían sido puestas en relación con otras experiencias revolucionarias anteriores: las revoluciones burguesas de Inglaterra y Francia.

Cómo resumir entonces estas experiencias prácticas y sus comentarios teóricos, si no diciendo que toda la experiencia revolucionaria marxista demuestra que, si la contradicción en general (que está ya especificada: contradicción entre las fuerzas de producción y las rela-

[18] *Miseria de la filosofía,* Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, pp. 116-117.

ciones de producción, encarnada esencialmente en la relación entre dos clases antagónicas) es suficiente para definir una situación en la que la revolución está "al orden del día", no puede, por simple virtud directa, provocar una "situación revolucionaria" y, con mayor razón, una situación de ruptura revolucionaria y el triunfo de la revolución. Para que esta contradicción llegue a ser "activa" en el sentido fuerte del término, es decir, principio de ruptura, es necesario que se produzca una acumulación de "circunstancias" y de "corrientes", de tal forma que, sea cual fuere su origen y sentido (y muchas de entre ellas son *necesariamente*, por su origen y sentido, paradójicamente extrañas, aún más, "absolutamente opuestas" a la revolución), puedan "*fusionarse*" en una *unidad de ruptura:* lo que ocurre cuando se logra *agrupar* la inmensa mayoría de las masas populares para derrocar un régimen cuyas clases dirigentes son impotentes para defenderlo.[19] Esta situación supone, no solamente la "fusión" de dos condiciones fundamentales en una "crisis nacional única", sino que cada condición misma, tomada aparte (abstractamente), supone a su vez la "fusión" de una "acumulación" de contradicciones. ¿Cómo es posible de otra manera que las masas populares, divididas en clases (proletarios, campesinos, pequeños burgueses) puedan, consciente o confusamente, lanzarse *juntos* al asalto general del régimen existente? Y ¿cómo es posible que las clases dominantes, que saben después de tan largas experiencias y con tan seguro instinto sellar entre ellas, a pesar de la diferencia de clases (feudales, grandes burgueses, industriales, financieros, etc.), la unión sagrada contra los explotados, hayan podido ser reducidas así a la impotencia, destruidas en el instante supremo, sin que contaran con una solución ni dirigentes políticos de relevo, privadas de sus apoyos de clase en el extranjero, desarmadas en la fortaleza misma de su aparato de Estado y hundidas de repente, por ese pueblo que ellas habían tan bien sometido a través de la explotación, la violencia y la impostura? Cuando en esta situación entra en juego, *en el mismo juego*, una prodigiosa acumulación de "contradicciones", de las que algunas son radicalmente heterogéneas, y que no todas tienen el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo *nivel* y *lugar* de aplicación, y que sin embargo "se funden" en una unidad de ruptura,

[19] Sobre todo este pasaje, véase: 1. Lenin, "La enfermedad infantil...", *op. cit.*, pp. 426-427, 435-437; en particular: "Sólo cuando *los 'de abajo' no quieren* y los 'de arriba' *no pueden seguir viviendo a la antigua manera*, sólo entonces puede triunfar la revolución..." (p. 427). Estas condiciones formales son ilustradas en las pp. 435-437. 2. Lenin, "Cartas desde lejos. (Primera carta.)" *Op. cit.*, pp. 817-818 y especialmente: "Si la revolución ha triunfado con tanta rapidez ... es únicamente porque, debido a la situación histórica original en extremo, se *fundieron*, con 'unanimidad' notable, corrientes absolutamente diferentes, intereses de clase *absolutamente heterogéneos*, aspiraciones políticas y sociales *absolutamente opuestas*" (pp. 28-29). [Cursivas de Lenin.]

ya no se puede hablar más de la única virtud simple de la "contradicción" general. Sin duda, la contradicción fundamental que domina todo este tiempo (en el que la revolución está "al orden del día"), está activa en todas esas "contradicciones" y hasta en su "fusión". Pero no se puede, sin embargo, pretender con todo rigor que estas "contradicciones" y su "fusión" sean su *puro fenómeno*. Ya que las "circunstancias" o las "corrientes" que la llevan a cabo son más que su puro y simple fenómeno. Surgen de las relaciones de producción, que son, sin duda, uno de *los términos* de la contradicción, pero al mismo tiempo, su *condición de existencia*; de las superestructuras, instancias que derivan de ella, pero que tienen su consistencia y eficacia propias; de la coyuntura internacional misma que interviene como determinación y desempeña su papel específico.[20] Ello quiere decir que las "diferencias" que constituyen cada una de las instancias en juego (y que se manifiestan en esta "acumulación" de la que habla Lenin) al fundirse en una unidad real, no se "*disipan*" como un puro *fenómeno* en la unidad interior de una contradicción *simple*. La *unidad* que *constituyen* con esta "fusión" de ruptura revolucionaria,[21] *la constituyen con su esencia y su eficacia propias*, a partir de lo que son y según las modalidades específicas de su acción. *Constituyendo* esta *unidad*, *constituyen* y llevan a cabo la unidad fundamental que las anima, pero, haciéndolo, indican también la *naturaleza* de dicha unidad: que la "contradicción" es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las *instancias* mismas que gobierna; que ella es ella misma *afectada*, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*.[22]

No me aferro especialmente a este término de *sobredeterminación* (sacado de otras disciplinas), pero lo empleo a falta de uno

20 Lenin llega a considerar, entre las causas del triunfo de la revolución soviética, las riquezas naturales del país y la extensión de su espacio, abrigo de la revolución y de sus inevitables "retiradas" militares y políticas.

21 La situación de "crisis" desempeña, como Lenin lo ha dicho a menudo, un papel revelador de la estructura y de la dinámica de la formación social que la vive. Lo que se ha dicho de la situación revolucionaria concierne, por lo tanto, guardándose también todas las proporciones, a la formación social en una situación anterior a la crisis revolucionaria.

22 Véase el desarrollo consagrado por Mao Tse-tung al tema de la distinción de las contradicciones *antagónicas* (explosivas, revolucionarias) y de las contradicciones no-antagónicas. (*Sobre la contradicción*, ed. Pekín, cap. VI: "El papel del antagonismo en la contradicción", pp. 50-53.

mejor, a la vez como un *índice* y como un *problema*, y también porque permite ver, bastante bien, por qué se trata de algo *totalmente diferente a la contradicción hegeliana.*

La contradicción hegeliana, en efecto, no está jamás *realmente sobredeterminada* aunque, a menudo, parezca tener todas las apariencias de ello. En la *Fenomenología*, por ejemplo, que describe las "experiencias" de la conciencia y su dialéctica culminando en el advenimiento del Saber absoluto, la contradicción *no aparece simple* sino, por el contrario, muy compleja. En rigor, sólo puede considerarse simple la primera contradicción: aquella de la conciencia sensible y de su saber. Pero mientras más se avanza en la dialéctica de su producción y mientras más rica llega a ser la conciencia, más compleja se hace su contradicción. Sin embargo, podría mostrarse que esta complejidad no es la complejidad de una *sobredeterminación efectiva,* sino la complejidad de una *interiorización* acumulativa, que no posee sino las apariencias de sobredeterminación. En efecto, en cada momento de su evolución la conciencia vive y experimenta su propia esencia (que corresponde al grado que ha alcanzado), *a través de todos los ecos de las esencias* anteriores a ella misma, y a través de la *presencia alusiva* de todas las formas históricas correspondientes. Con lo que Hegel indica que toda conciencia *tiene un pasado* suprimido-conservado (*aufgehoben*) en su presente mismo, y *un mundo* (el mundo del que podría ser la conciencia, pero que permanece como al margen en la *Fenomenología*, con una presencia virtual y latente) y que, por lo tanto, posee también como pasado *los mundos de las esencias superadas.* Pero estas *figuras* pasadas de la conciencia y estos *mundos* latentes (correspondientes a estas figuras) no afectan jamás la conciencia presente como *determinaciones efectivas diferentes de ella misma:* estas figuras y estos mundos no la conciernen sino *como ecos* (recuerdos, fantasmas de su historicidad) de lo que ella ha llegado a ser, es decir, *como anticipaciones de sí o alusiones de sí.* Debido a que el pasado no es jamás sino la escuela interior (en-sí) del futuro que encierra, esta presencia del pasado es la presencia ante sí de la conciencia misma, y *no una verdadera determinación exterior a ella. Círculo de círculos, la conciencia no tiene un centro,* que es el único que la determina: necesitaría poseer círculos que tuvieran otro centro que el de ella, círculos descentrados para que pudiera ser afectada en su centro por su eficacia, para que su esencia fuera sobredeterminada por ellos. Pero éste no es el caso.

Esta verdad aparece aún más claramente en la *Filosofía de la Historia.* Aquí, nuevamente, se encuentran las apariencias de la sobredeterminación: ¿toda sociedad histórica no está acaso constitui-

da por una infinidad de determinaciones concretas, de las leyes políticas a la religión, pasando por las costumbres, los usos, los regímenes financiero, comercial, económico, el sistema de educación, las artes, la filosofía, etc.? Sin embargo, ninguna de estas determinaciones es en su esencia *exterior* a las otras, no solamente porque constituyen todas juntas una totalidad orgánica original, sino más aún y sobre todo porque esta totalidad *se refleja en un principio interno único*, que es *la verdad* de todas las determinaciones concretas. Así Roma: su gigantesca historia, sus instituciones, sus crisis y sus empresas, no son sino la manifestación en el tiempo y luego la destrucción del principio interno *de la personalidad jurídica abstracta*. Este principio interno contiene en él, *como ecos*, todos los principios de las formaciones históricas superadas, pero como ecos de sí mismo, y a ello se debe que no tenga sino un centro, que es el centro de todos los mundos pasados conservados en su recuerdo, razón que explica que sea *simple*. Y en esta simplicidad misma aparece su propia *contradicción*: en Roma, la *conciencia estoica*, como conciencia de la contradicción inherente al concepto de la personalidad jurídica abstracta, que apunta sin duda al mundo concreto de la *subjetividad*, pero *yerra el tiro*. Esta contradicción hará estallar a la misma Roma y producirá aquello que la continuará: *la figura de la subjetividad* en el cristianismo medieval. Toda la complejidad de Roma no sobredetermina en nada la contradicción del principio simple de Roma, que no es sino la esencia interior de esta infinita riqueza histórica.

Basta entonces interrogarse sobre la razón por la que los fenómenos que la mutación histórica son pensados por Hegel en este *concepto* simple de la contradicción, para plantear justamente *la* cuestión esencial. La simplicidad de la contradicción hegeliana no es posible, en efecto, sino a partir de la simplicidad del *principio interno* que constituye la esencia de todo período histórico. Es debido a que es posible *de derecho reducir la totalidad* y la infinita diversidad de una sociedad histórica dada (Grecia, Roma, el Sacro Imperio, Inglaterra, etc...) *a un principio interno simple*, que esta misma simplicidad, adquirida así de derecho a la contradicción, puede reflejarse en ella. ¿Es necesario ser aún más claro? Esta reducción misma (cuya idea Hegel sacó de Montesquieu), la reducción de *todos* los elementos que forman la vida concreta de un mundo histórico (instituciones económicas, sociales, políticas, jurídicas, costumbres, moral, arte, religión, filosofía, y hasta los acontecimientos históricos: guerras, batallas, derrotas, etc.) a *un* principio de unidad interna, esta reducción misma no es en sí posible sino bajo la *condición absoluta* de considerar toda la vida concreta de un pueblo como la exteriorización-enajenación (*Entäusserung-Entfremdung*) de un

principio espiritual interno, que no es en definitiva sino la forma abstracta de la conciencia de sí de ese mundo: su conciencia religiosa o filosófica, es decir, su propia ideología. Creo que se percibe bien aquí en qué sentido la "envoltura mística" afecta y contamina el "núcleo", ya que *la simplicidad de la contradicción hegeliana no es sino la reflexión de la simplicidad de este principio interno de un pueblo, es decir, no de su realidad material sino de su ideología más abstracta.* A ello se debe, por lo demás, que Hegel pueda representarnos como "dialéctica", es decir, movida por el juego sencillo de un principio de contradicción *simple,* la Historia Universal desde el Lejano Oriente hasta nuestros días. A ello se debe que para él no haya jamás, en el fondo, una verdadera ruptura, un fin efectivo de una historia real, ni tampoco un comienzo radical. A ello se debe también el que su filosofía de la Historia se encuentre llena de mutaciones, todas ellas uniformemente "dialécticas". No puede defender esta concepción aturdidora sino manteniéndose en la cima del Espíritu, donde poco importa que un pueblo muera, ya que ha encarnado el principio determinado de un momento de la Idea (que tiene otros a vuestro servicio), y ya que encarnándolo lo ha despojado, al mismo tiempo, para legarlo a esa Memoria de Sí que es la Historia, y al mismo tiempo, a tal otro pueblo (¡aún si su relación histórica con él es muy débil!), quien, reflejándolo en su sustancia, encontrará en él la promesa de su propia principio interno, es decir, como por azar, el momento lógicamente consecutivo de la Idea, etc. Es necesario comprender de una vez y para siempre que todas estas arbitrariedades (aunque atravesadas por instantes de visión verdaderamente geniales) no están *milagrosamente confinadas* a la sola "concepción del mundo", al solo "sistema" de Hegel, sino que se reflejan de hecho *en la estructura, en las estructuras mismas de la dialéctica,* y particularmente en esa "contradicción" que tiene por tarea mover mágicamente hacia su Fin ideológico los contenidos concretos de ese mundo histórico.

A ello se debe que la "inversión" marxista de la dialéctica hegeliana sea algo totalmente diferente de una extracción pura y simple. Si se percibe claramente, en efecto, la relación íntima, estrecha que la dialéctica hegeliana guarda con la "concepción del mundo" de Hegel, es decir, con su filosofía especulativa, es imposible echar por la borda esta "concepción del mundo", sin que uno se vea *obligado a transformar profundamente las estructuras de esta misma dialéctica.* Si no, quiérase o no, se arrastrará todavía, después de 150 años de la muerte de Hegel, y 100 años después de Marx, los andrajos de la famosa "envoltura mística".

Volvamos a Lenin y, a través de él, a Marx. Si es verdad, como

la práctica y la reflexión leninistas lo prueban, que la situación revolucionaria en Rusia se debía al carácter de *intensa sobredeterminación* de la contradicción fundamental de clase, es necesario interrogarse, tal vez, sobre lo *excepcional* de esta "situación excepcional" y si, como toda excepción, ésta no aclara la regla, sino que es, a espaldas de la regla, *la regla misma*. Ya que, al fin de cuentas *¿no estamos siempre en la excepción?* Excepción es el fracaso alemán del 49; excepción, el fracaso parisino del 71; excepción, el fracaso socialdemócrata alemán de comienzos del siglo xx, y aun la traición chovinista del 14; excepción, el éxito del 17... Excepciones, pero *¿en relación a qué?* Si no es en relación con una cierta idea *abstracta* pero cómoda, tranquilizante, de un esquema "dialéctico" purificado, simple que, en su simplicidad misma, había guardado la memoria del modelo hegeliano, y la fe en la "virtud" solucionadora de la contradicción abstracta como tal: la "bella" contradicción entre Capital y Trabajo. No niego que la "*simplicidad*" de este esquema *purificado* haya podido ciertamente responder a algunas necesidades *subjetivas* de la movilización de las masas; después de todo, sabemos bien que las formas del socialismo utópico han desempeñado, también ellas, un papel histórico, y lo han desempeñado porque tomaban las masas al nivel de su conciencia, porque es necesario tomarlas allí, aun cuando (y sobre todo) se desee conducirlas más lejos. Será necesario hacer algún día *lo que Marx y Engels hicieron* en relación con el socialismo utópico, pero esta vez para las formas todavía esquemáticas-utópicas de la conciencia de las masas influidas por el *marxismo* (aún más, la conciencia de algunos de sus teóricos) en la primera mitad de su historia: *un verdadero estudio histórico de las condiciones y de las formas de esta conciencia.*[23] Ahora bien, ocurre

[23] Engels escribía en 1890 ("Carta a J. Bloch", 21 de septiembre de 1890): "Que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones." Sobre la representación que se hace Engels de la determinación "en última instancia", véase el "Anexo".

En relación con estas investigaciones que deben emprenderse, me gustaría citar las notas que Gramsci consagra a la tentación mecanicista-fatalista en la historia del marxismo del siglo xix (*Oeuvres choises*, Ed. Sociales, pp. 33-34); "El elemento determinista, fatalista, mecanicista, ha sido el 'aroma' ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una forma de religión y de excitante (pero a la manera de estupefacientes), que hacía necesario y justificaba históricamente el carácter 'subalterno' de capas sociales determinadas. Cuando no se tiene la iniciativa de la lucha y cuando la lucha termina por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico llega a ser una formidable fuerza de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia, paciente y obstinada. 'Soy vencido momentáneamente; pero a la larga la fuerza de las cosas trabaja para mí', etc. La voluntad individual se transforma en un acto de fe en cierta racionalidad histórica, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado que aparece como un sustituto de la predes-

que todos los textos políticos e históricos importantes de Marx y Engels en este período, nos ofrecen la materia de una primera reflexión sobre las llamadas "excepciones". De ellos se desprende la idea fundamental de que la *contradicción Capital-Trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce.* Especificada por las formas de la *superestructura* (Estado, ideología dominante, religión, movimientos políticos organizados, etc.); especificada, por *la situación histórica interna y externa,* que la determina, en función del *pasado nacional* mismo, de una parte (revolución burguesa realizada o "reprimida", explotación feudal eliminada, totalmente, parcialmente o no, "costumbres" locales, *tradiciones* nacionales específicas, aún más, "estilo propio" de las luchas y de los comportamientos políticos, etc...), y *del contexto mundial* existente, por otra parte (lo que allí domina: competencia de naciones capitalistas, o "internacionalismo imperialista", o competencia en el seno del imperialismo, etc...); pudiendo provenir numerosos de estos fenómenos de la "ley del desarrollo desigual" en el sentido leninista.

¿Qué queda por decir si no que la contradicción aparentemente simple está *siempre sobredeterminada*? Es allí donde la excepción se descubre como regla, la regla de la regla, y entonces, a partir de la *nueva regla,* deben ser pensadas las antiguas "excepciones" como ejemplos metodológicos simples de la regla. ¿Puedo entonces adelantar, para intentar cubrir, desde el punto de vista de esta regla, el conjunto de los fenómenos, que la "*contradicción sobredeterminada*" puede ser *sobredeterminada* en el sentido de una *inhibición histórica,* de un verdadero "bloqueo" de la contradicción (ejemplo, la Alemania guillermina), o en el sentido de la *ruptura revoluciona-*

tinación, de la Providencia, etc... de las religiones confesionales. Es necesario insistir que aun en ese caso existe una fuerte actividad de la voluntad... Conviene poner de relieve cómo el fatalismo no sirve sino para cubrir la debilidad de una voluntad activa y real. He aquí la razón por la cual es necesario demostrar siempre la futilidad del determinismo mecánico que, explicable como filosofía ingenua de la masa, y únicamente en cuanto tal elemento intrínseco de fuerza, llega a ser, cuando es considerado como filosofía reflexiva y coherente de parte de los intelectuales, una fuente de pasividad y autosuficiencia imbécil..." Esta oposición ("intelectuales"-"masa") puede parecer extraña bajo la pluma de un teórico marxista. Pero es necesario saber que el concepto gramsciano de *intelectual* es infinitamente más vasto que el nuestro, no es definido por la idea que los intelectuales se hacen de ellos mismos, sino por su *papel* social de *organizadores* y de *dirigentes* (más o menos subalternos). En este sentido, Gramsci puede escribir: "Que todos los miembros de un partido político deben ser considerados como intelectuales, he aquí una afirmación que puede prestarse a bromas y caricaturas, sin embargo, desde el punto de vista de la reflexión no hay nada más exacto. Será necesario distinguir grados, un partido podrá tener una extensión mayor en su grado más bajo o en su grado más alto, lo que importa es su función de dirección y organización, o sea, su función educativa, o sea, su función intelectual" (*Oeuvres choisies,* Éd. Sociales, p. 440).

ria[24] (la Rusia del 17), pero que en ambos casos *no se presenta jamás en estado "puro"*? Entonces es la "pureza" misma la que sería una excepción, pero no veo bien qué ejemplo podría citarse.

Pero, entonces, si toda contradicción se presenta en la práctica histórica y en la experiencia histórica del marxismo como una *contradición sobredeterminada*, si esta sobredeterminación constituye, frente a la contradicción hegeliana, la *especificidad* de la contradicción marxista; si la "simplicidad" de la dialéctica hegeliana envía a una "concepción del mundo" y particularmente a una concepción de la historia que se refleja en ella; es necesario interrogarse, sin duda, acerca de *cuál es el contenido, cuál es la razón de ser de la sobredeterminación* de la contradicción marxista, y plantearse la cuestión de saber cómo la concepción marxista de la sociedad puede *reflejarse en esta sobredeterminación*. Esta cuestión es capital, ya que es evidente que si no se muestra el *lazo necesario* que une la estructura propia de la contradicción en Marx a su concepción de la sociedad y de la historia, si no se funda esta sobredeterminación en los conceptos mismos de la teoría de la historia marxista, esta categoría permanecerá "en el aire" ya que, aunque exacta, aunque verificada por la práctica política, hasta aquí no es sino *descriptiva* y por lo tanto *contingente*, y por este hecho, *como toda descripción*, queda a merced de las primeras o últimas teorías filosóficas que aparezcan.

Pero aquí encontraremos, nuevamente, el fantasma del modelo hegeliano, ya no el modelo abstracto de la contradicción sino el modelo concreto de la *concepción de la historia* que se refleja en ella. Para mostrar, en efecto, que la estructura específica de la contradicción marxista está fundada en la concepción de la historia marxista, es necesario asegurar que esta concepción no es ella misma la pura y simple "inversión" de la concepción hegeliana. Ahora bien, es verdad que en una primera aproximación se podría sostener que Marx ha "invertido" la concepción hegeliana de la Historia. Mostrémoslo rápidamente. La dialéctica de los principios internos a cada sociedad, es decir, la dialéctica de los momentos de la idea, domina toda la concepción hegeliana; como Marx lo ha repetido muchas veces, Hegel explica la vida material, la historia concreta de los pueblos, a través de la dialéctica de la conciencia (conciencia

[24] Engels, "Carta a Schmidt" (27 de octubre de 1890): "La reacción del poder del Estado ante el desarrollo económico puede ser de tres tipos: puede proyectarse en la misma dirección, en cuyo caso todo discurre más de prisa; puede ir en sentido inverso, y entonces, en nuestros días, y si se trata de un pueblo grande, acaba siempre, a la larga, sucumbiendo; o puede finalmente cerrar al desarrollo económico ciertos derroteros y trazarle imperativamente otros, caso éste que se reduce, en última instancia, a uno de los dos anteriores." K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. 2, p. 526. La característica de las dos situaciones límites se encuentra aquí bien señalada.

de sí de un pueblo, su ideología). Para Marx, por el contrario, la vida material de los hombres explica su historia: no su conciencia, su ideología sino el fenómeno de su vida material. Todas las apariencias de "inversión" se reúnen en esta oposición. Llevemos las cosas al extremo, casi hasta la caricatura. ¿Qué vemos en Hegel? Una concepción de la sociedad que toma las adquisiciones de la teoría política y de la economía política del siglo XVIII y que considera que toda sociedad (moderna, sin duda: pero los tiempos modernos no hacen sino hacer aparecer lo que antes estaba en germen) está constituida por *dos sociedades:* la sociedad de necesidades, o *sociedad civil,* y la sociedad política o Estado y todo lo que se encarna en él; religión, filosofía, en una palabra, la conciencia de sí de un tiempo. Dicho de otra manera, esquemáticamente, por la vida material, de una parte, y por la vida espiritual, de la otra. Para Hegel, la vida material (la sociedad civil, es decir, la economía) no es sino una *Astucia de la Razón;* bajo las apariencias de la autonomía, es movida por una ley que le es extraña: su propio Fin, que es al mismo tiempo su condición de posibilidad: el Estado, por lo tanto, la vida espiritual. Pues bien, hay una manera de invertir a Hegel, dándose el aire de engendrar a Marx. Esta manera consiste justamente *en invertir la relación de los términos hegelianos, es decir, en conservar estos términos:* la sociedad civil y el Estado, la economía y la política-ideología, pero transformando la esencia en fenómeno y el fenómeno en esencia o, si se prefiere, haciendo jugar la Astucia de la Razón *a contrapelo.* Mientras en Hegel es lo político-ideológico la esencia de lo económico, en Marx sería lo económico lo que constituiría toda la esencia de lo político-ideológico. Lo político, lo ideológico no serían entonces sino el puro fenómeno de lo económico, que constituiría su "verdad". El principio "puro" de la conciencia (de sí de un tiempo), principio interno simple que, en Hegel, es el principio de inteligibilidad de todas las determinaciones de un pueblo histórico, habría sido sustituido por *otro principio simple,* su contrario: la vida material, la economía, principio simple que llega a ser a su vez principio único de inteligibilidad universal de todas las determinaciones de un pueblo histórico.[25] ¿Caricatura? En este sentido se orientan, si se las toma a la letra, las famosas frases de Marx acerca del molino movido a brazo, el molino hidráulico y la máquina de vapor. En el horizonte de esta tentación nos encontramos con la *pendiente exacta de la dialéctica hegeliana,* con la única diferencia de que ya no se trata de engendrar los momentos sucesivos de la Idea, sino los momentos sucesivos de la Economía, en virtud del mismo principio

[25] Y, por supuesto, como en toda "inversión" se habrán conservado todos los términos mismos de la concepción hegeliana: la *sociedad civil* y el *Estado.*

de la contradicción interna. Esta tentativa termina con la reducción radical de la dialéctica de la historia a la dialéctica generadora de los *modos de producción* sucesivos, es decir, al extremo, de las diferentes *técnicas* de producción. Estas tentaciones llevan en la historia del marxismo nombres propios: el *economismo,* o sea, el *tecnologismo.*

Pero basta citar estos dos términos para hacer aparecer en la memoria las luchas teóricas y prácticas llevadas a cabo por Marx y sus discípulos, contra estas "desviaciones". Y al lado del demasiado famoso texto de la máquina de vapor, ¡cuántos textos decisivos contra el economismo! Abandonemos por lo tanto esta caricatura, no para oponer al economismo la lista de las condenas oficiales, sino para examinar los *principios auténticos* que están en acción en estas condenas y en el pensamiento efectivo de Marx.

Entonces es decididamente imposible mantener, en su aparente rigor, la ficción de la "inversión". Ya que, en verdad, *Marx no ha conservado, aunque invirtiéndolos, los términos del modelo hegeliano de la sociedad.* Los sustituyó por otros que no tienen sino relaciones lejanas con ellos. Mucho más aún, trastocó *la relación* que reinaba entre los términos. En Marx, son *a la vez los términos* y *su relación* lo que cambia de naturaleza y de sentido.

Los términos, primero, no son los mismos.

Sin duda Marx habla todavía de "sociedad civil" (en particular en *La ideología alemana:* término que se ha traducido inexactamente por "sociedad burguesa"), pero no lo hace más que para hacer alusión al pasado, para designar el *lugar* de sus descubrimientos, y no para volver a emplear *el concepto.* Sería necesario estudiar de cerca la formación de este concepto. Veríamos delinearse allí, bajo las formas abstractas de la filosofía política, y bajo las formas más concretas de la economía política del siglo XVIII, no una verdadera teoría de la historia económica, ni una verdadera teoría de la economía, sino una *descripción y una fundamentación de comportamientos económicos,* en una palabra, una especie de *Fenomenología filosófico-económica.* Ahora bien, lo notable en esta empresa, tanto en los filósofos (Locke, Helvecio, etc..., como en los economistas (Smith, Turgot, etc...), es que esta descripción de la sociedad civil se efectúa como si se tratara de la descripción (y de la fundación) de lo que Hegel, resumiendo perfectamente su forma de pensar, llama "el mundo de las necesidades", es decir, un mundo relacionado inmediatamente, como con su esencia interna, con las relaciones de los individuos definidos por su voluntad particular, su interés personal, en una palabra: por sus "necesidades". Cuando se sabe que Marx ha fundado toda su concepción de la economía política a partir de la

crítica de este supuesto (el *homo œconomicus*, y su abstracción jurídica o moral el "hombre" de los filósofos) se puede estar seguro de que no pudo utilizar un concepto que sería su *producto directo.* Lo que interesa a Marx no es, en efecto, ni esta descripción (abstracta) de los comportamientos económicos, ni su pretendida *fundamentación* en el mito del *homo œconomicus*, es la "anatomía" de ese mundo, es *la dialéctica de las mutaciones* de esta "anatomía". A ello se debe que el concepto de "*sociedad civil*" (mundo de los comportamientos económicos individuales y su origen ideológico) desaparezca en Marx. A ello se debe que *la realidad económica abstracta* (que Smtih encuentra, por ejemplo, en las leyes del mercado, como resultado de su esfuerzo de fundamentación) es considerada por Marx como el efecto de una realidad más concreta y más profunda: el *modo de producción* de una formación social determinada. Aquí, los comportamientos económicos individuales (que servían de pretexto a esa Fenomenología económico-filosófica) son, por primera vez, relacionados con su *condición de existencia.* Grado de desarrollo de las *fuerzas de producción*, estado de las *relaciones de producción:* he aquí, de ahora en adelante, los conceptos fundamentales de Marx.

La "sociedad civil" le indicaba, sin duda, el lugar en el que podían encontrarse (es aquí donde hay que buscar...), pero es necesario confesar que no le proporcionaba en absoluto su materia. ¿Dónde encontramos todo esto en Hegel?

En cuanto al Estado se refiere, es demasiado fácil demostrar que no tiene para Marx el mismo contenido que para Hegel. No solamente, por supuesto, porque el Estado no puede considerarse como la "realidad de la Idea", sino también y sobre todo porque el Estado es pensado, sistemáticamente, *como un instrumento* de coerción al servicio de la clase dominante de los explotadores. Aquí nuevamente, bajo la "descripción" y la sublimación de los atributos del Estado, Marx descubre un *nuevo concepto*, presentido antes que él desde el siglo XVIII (Longuet, Rousseau, etc.), tomado aun por Hegel en la *Filosofía del derecho* (que hizo de él un "fenómeno" de la Astucia de la Razón cuyo triunfo es el Estado: la oposición de la pobreza y la riqueza), y utilizado abundantemente por los historiadores de 1830: *el concepto de clase social*, en relación directa con *las relaciones de producción.* Esta intervención de un nuevo concepto, su puesta en relación con un concepto fundamental de la estructura económica, he aquí la materia para modificar de punta a cabo *la esencia del Estado*, que de ahora en adelante no se sitúa más por encima de los grupos humanos, sino al servicio de la clase dominante; que no tiene ya como misión realizarse en el arte, la religión y la

filosofía, sino ponerlos al servicio de la clase dominante, más aún, obligarlas a constituirse a partir de las ideas y de los temas que él constituye en *dominantes*; que deja, por lo tanto, de ser la "verdad" de la sociedad civil, para llegar a ser, no la "verdad de" cualquier otra cosa, ni aun de la economía, sino el instrumento de acción y de dominación de una clase social, etc.

Sin embargo, no son solamente los *términos* los que cambian: son *sus relaciones mismas.*

Aquí no se debe pensar que se trata de una nueva distribución técnica de los papeles que sería impuesta por la multiplicación de los nuevos términos. ¿Cómo se agrupan en efecto estos nuevos términos? Por un lado, la *estructura* (base económica: fuerzas de producción, relaciones de producción); por el otro, *superestructura* (el Estado y todas las formas jurídicas, políticas e ideológicas). Hemos visto que se podía sin embargo intentar mantener entre estos dos grupos de categorías *la relación hegeliana misma* (la que Hegel impone a las relaciones entre la sociedad civil y el Estado): *una relación de esencia a fenómeno* sublimada en el concepto de "verdad de...". Así, en Hegel, el Estado es la "*verdad de*" la sociedad civil, la que, gracias al juego de la Astucia de la Razón, no es sino su propio fenómeno, *realizado* en ella. Ahora bien, en un Marx, que sería así situado en el *status* de un Hobbes o de un Locke, la sociedad civil podría sin duda no ser sino la "*verdad del*" Estado, su fenómeno, que una Astucia de la Razón económica pondría entonces al servicio de una clase: la clase dominante. Desgraciadamente, para este esquema demasiado puro, las cosas no ocurren así. En Marx, la identidad tácita (fenómeno-esencia-verdad de...) de lo económico y de lo político desaparece en provecho de una *concepción nueva* de la relación de las *instancias determinantes* en el complejo estructura-superestructura que constituye la esencia de toda formación social. Que estas *relaciones* específicas entre la estructura y la superestructura merezcan todavía una elaboración e investigaciones teóricas, no cabe la menor duda. Sin embargo, Marx nos da los "dos extremos de la cadena" y nos dice que entre ellos hay que buscar... : de una parte, *la determinación en última instancia por el modo de producción* (económico); de la otra, *la autonomía relativa de las superestructuras y su eficacia específica.* Con ello rompe claramente con el principio hegeliano de la explicación a través de la conciencia de sí (ideología), pero también con el tema hegeliano *fenómeno-esencia-verdad de...* Realmente, nos enfrentamos a una *nueva relación* entre *nuevos términos.*

Escuchemos al viejo Engels del 90 volver a poner en claro las cosas contra los jóvenes "economistas", quienes no habían compren-

dido que se trataba de una *nueva relación.*[26] La producción es el factor determinante, pero en *"última instancia"* solamente. *"Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el* único *determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta —las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, las formas jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas— ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan predominantemente, en muchos casos, su forma..."* Es necesario tomar esta palabra *"forma"* en sentido fuerte y hacerla designar algo totalmente diferente de lo formal. Escuchemos todavía a Engels: *"También el Estado prusiano ha nacido y se ha desarrollado por causas históricas que son, en última instancia, causas económicas. Pero apenas podrá afirmarse, sin incurrir en pedantería, que de los muchos Estados del norte de Alemania fuese precisamente Brandemburgo, por imperio de la necesidad económica y no por la intervención de otros factores más (y principalmente su complicación, mediante la posesión de Prusia, en los asuntos de Polonia, y a través de esto, en las relaciones políticas internacionales, que fueron también decisivas en la formación de la potencia dinástica austriaca), el destinado a convertirse en la gran potencia en que tomaron cuerpo las diferencias económicas, lingüísticas y, desde la Reforma, también las religiosas, entre el norte y el sur."* [27]

He aquí los dos extremos de la cadena: la economía determina, *pero en última instancia,* a la larga dice Engels, el curso de la Historia. Pero este curso se "abre paso" a través del mundo de las formas últimas de la superestructura, de las tradiciones locales [28] y de los acontecimientos internacionales. Dejo aquí de lado, en este examen, la *solución teórica* que Engels propone al problema de la relación entre la determinación *en última instancia,* lo económico, y las otras determinaciones propias impuestas por las superestructuras, las tradiciones nacionales y los acontecimientos internacionales. Me basta retener aquí lo que es necesario denominar: *acumulación de determinaciones eficaces* (surgidas de las superestructuras y de cir-

[26] Engels: "Carta a Bloch", 21 de septiembre de 1890.

[27] Engels agrega: "Marx rara vez ha escrito algo donde esta teoría no desempeñe su papel, pero *El 18 Brumario* es un ejemplo excelente de su aplicación. *El capital* nos remite a menudo a él." Cita también el *Anti-Dühring* y el *Feuerbach.*

[28] Engels, *ibid.*: "Pero también desempeñan su papel... las condiciones políticas, y hasta la tradición, que merodea como un duende en las cabezas de los hombres."

cunstancias particulares nacionales e internacionales) *sobre la determinación en última instancia por la economía.* Es aquí donde me parece que puede aclararse la expresión de *contradicción sobredeterminada* que he propuesto anteriormente, ya que en este momento no poseemos *el hecho* puro y simple de la existencia de la sobredeterminación, sino que lo hemos relacionado, en lo esencial, y aun cuando nuestro esfuerzo es todavía indicativo, *con su fundamento.* Esta *sobredeterminación* llega a ser inevitable y pensable, desde el momento en que se reconoce la existencia real, en gran parte específica y autónoma, irreductible por lo tanto a un puro *fenómeno,* de las formas de la superestructura y de la coyuntura nacional e internacional. Es necesario entonces ir hasta el fin y decir que esta sobredeterminación no está basada en situaciones aparentemente singulares y aberrantes de la historia (por ejemplo, Alemania), sino que es *universal.* Jamás la dialéctica económica juega *al estado puro.* Jamás se ve en la Historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc., se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la Economía porque los Tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la "última instancia".

En resumen, la idea de una contradicción "pura y simple", y no sobredeterminada, es, como lo dice Engels en relación con la "frase" economista: "una frase vacua, abstracta y absurda". Que pueda servir de modelo pedagógico, o más bien, que haya podido, en un cierto momento preciso de la historia, servir de instrumento polémico y pedagógico, no marca para siempre su destino. Después de todo los sistemas pedagógicos cambian en la historia. Es hora de hacer un esfuerzo por elevar la pedagogía a la altura de las circunstancias, es decir, de las necesidades históricas. Pero ¿quién no ve que este esfuerzo pedagógico *presupone* otro, esta vez puramente teórico? Ya que si Marx nos da principios generales y ejemplos concretos (*El 18 Brumario, La guerra civil en Francia,* etc.), si toda la práctica política del movimiento socialista y comunista constituye una reserva inagotable de "protocolos de experiencias" concretas, es necesario decir que la *teoría de la eficacia específica de las superestructuras y otras "circunstancias" debe todavía ser en gran parte elaborada:* y antes de la teoría de su eficacia o al mismo tiempo (ya que por la comprobación de su eficacia puede alcanzarse su *esencia*) *la teoría de la esencia propia de los elementos de la superestructura.* Esta teoría permanece, como el mapa de África antes de las grandes exploraciones, un dominio reconocido en sus contornos, en sus grandes cadenas y en sus grandes ríos, pero con mayor frecuencia, a excep-

ción de algunas regiones bien dibujadas, desconocido en sus detalles. ¿Quién después de Marx y Lenin ha *verdaderamente* intentado o continuado su exploración? No conozco sino a Gramsci.[29] Sin embargo, esta tarea es indispensable para permitir enunciar, aunque sea, sólo proposiciones más precisas que esta aproximación acerca del carácter, fundado antes que nada en la existencia y la naturaleza de las superestructuras, de la *sobredeterminación* de la contradicción marxista.

Permítaseme todavía una última ilustración. La práctica política marxista choca constantemente con esa realidad que se llama las "*supervivencias*". Ninguna duda: existen efectivamente, si no no tendrían una vida tan dura... Lenin las combatía en el seno del Partido ruso aun antes de la revolución. Inútil recordar que después de la Revolución, y desde entonces y aún hoy día, han proporcionado la materia a muchas dificultades, batallas y comentarios. Ahora bien, ¿qué es una supervivencia?, ¿cuál es su *status* teórico?, ¿es de esencia psicológica?, ¿o social? ¿Se reduce a la supervivencia de ciertas *estructuras* económicas que la Revolución no pudo destruir con sus primeros decretos: la pequeña producción (campesina, sobre todo en Rusia), por ejemplo, que preocupaba tanto a Lenin? ¿O pone ella también en cuestión *otras estrucutras*, políticas, ideológicas, etc.... *costumbres, hábitos*, aún más, "*tradiciones*", como la "tradición nacional" con sus rasgos específicos? "*Supervivencia*": he aquí un término constantemente invocado y que está todavía en estado de investigación, no diré de su *nombre* (tiene uno) *sino de su concepto*. Ahora bien, pretendo que para darle el concepto que merece (y que ha ganado a ley) no podemos contentarnos con el vago hegelianismo de la "*superación*" y del "*mantenimiento-de-lo-que-es-negado-en-la-negación-misma*" (es decir, de la negación de la negación)... Ya que, si volvemos todavía un momento a Hegel, comprobamos que la supervivencia del pasado como "superado" (*aufgehoben*) se reduce simplemente a la modalidad del recuerdo, que no es sino lo inverso de la *anticipación*, es decir, la misma cosa. De la misma manera, en efecto, que desde la aurora de la Historia humana, en los

[29] Las tentativas de Lukács, limitadas a la historia de la literatura y a la filosofía, me parecen contaminadas por un hegelianismo vergonzoso: como si Lukács quisiera ser absuelto por Hegel por haber sido discípulo de Simmel y de Dilthey. Gramsci es de otra talla. Los desarrollos y las notas de sus *Cuadernos de la prisión* tocan todos los problemas fundamentales de la historia italiana y europea: económica, social, política, cultural. Uno encuentra allí visiones absolutamente originales y a veces geniales sobre este problema, hoy día fundamental, de las superestructuras. Se encuentra allí también, como ocurre cuando se trata de verdaderos descubrimientos, *conceptos nuevos*, por ejemplo el concepto de *hegemonía*, notable ejemplo de un esbozo de solución teórica a los problemas de la interpretación de lo económico y de lo político. Desgraciadamente, ¿quién ha continuado, al menos en Francia, el esfuerzo teórico de Gramsci?

primeros balbuceos del Espíritu Oriental, alegremente cautivo de las gigantescas figuras del cielo, el mar y el desierto, luego de su bestiario de piedra, se traicionaba ya el presentimiento inconsciente de los futuros que serán realizados por el Espíritu absoluto, de la misma manera, en cada instante del Tiempo, el pasado se sobrevive bajo la forma de recuerdo de lo que ha sido, es decir, de la promesa susurrante de su presente. A ello se debe que *el pasado no sea nunca ni opaco ni obstáculo.* Es siempre digerible porque ha sido *digerido de antemano.* Roma puede reinar muy bien en un mundo impregnado de Grecia: la Grecia "superada" sobrevive en sus recuerdos objetivos: esos templos reproducidos, esa religión asimilada, esa filosofía repensada. Siendo ya Roma, sin saberlo, cuando se encarnizaba en morir para dar a luz su futuro romano, jamás obstaculiza a Roma en Roma. A ello se debe que el presente pueda alimentarse con las sombras de su pasado, más aún, proyectarlas delante de él, como esas grandes efigies de la Virtud Romana que abrieron a los jacobinos la vía de la Revolución y del Terror. Su pasado no es nunca más que él mismo y no le recuerda jamás sino la ley de la interioridad que es el destino de toda Evolución Humana.

Creo que esto es suficiente para hacer comprender que la "superación" en Marx, mientras esta palabra tenga todavía un sentido (a decir verdad no tiene ningún sentido *riguroso*), no tiene nada que ver con la dialéctica de la comodidad histórica; que el pasado es algo totalmente diferente a una sombra, aun cuando ésta sea "objetiva", es una realidad estructurada terriblemente positiva y activa, como para el obrero miserable del que habla Marx, lo es el frío, el hambre y la noche. Pero entonces, ¿cómo pensar las supervivencias? A partir de un cierto número de *realidades,* que son justamente para Marx *realidades,* trátese de superestructuras, de ideologías, de "tradiciones nacionales", más aún, de costumbres y del "espíritu" del pueblo, etc. A partir de esta *sobredeterminación* de toda contradicción y de todo elemento constitutivo de una sociedad, que hace *1)* que una revolución en la *estructura* no modifica *ipso facto* en un relámpago (lo que se produciría, sin embargo, si la determinación económica fuera la única determinación) las superestructuras existentes y, en particular las *ideologías,* ya que tienen como tales una consistencia suficiente *para sobrevivir fuera del contexto inmediato de su vida,* más aún, para recrear, "secretar" durante un tiempo, condiciones de existencia de sustitución; 2) que la nueva sociedad salida de la revolución puede, a la vez por las formas mismas de su nueva superestructura, o por "circunstancias" específicas (nacionales, internacionales), *provocar, ella misma, la supervivencia, es decir, la reactivación de los elementos antiguos.* Esta reactivación es incon-

cebible en una dialéctica desprovista de sobredeterminación. Por ejemplo, para no eludir la cuestión candente, me parece que cuando uno se plantea el problema de saber cómo el pueblo ruso, tan generoso y orgulloso, ha podido soportar en una escala tan vasta los crímenes de la represión staliniana; más aún, cómo el partido bolchevique pudo tolerarlos —sin hablar de la última interrogación: ¿cómo un dirigente comunista pudo ordenarlos?—, es necesario renunciar a toda lógica de la "superación", o renunciar a decir la primera palabra. Pero aun allí es claro que, *teóricamente*, queda mucho por hacer. No hablo sólo de los trabajos de historia, que dominan todo: pero, ya que lo dominan todo, me refiero a aquello que domina hasta los trabajos de historia que se consideran marxistas: *el rigor, una concepción rigurosa de los conceptos marxistas, de sus implicaciones y de su desarrollo; una investigación y una concepción rigurosa de lo que les pertenece propiamente, es decir, de lo que los distingue para siempre de los fantasmas.*

Más que nunca es necesario ver hoy día que uno de los primeros fantasmas es la sombra de Hegel. Es necesario *un poco más de luz sobre Marx*, para que este fantasma vuelva a la noche o, lo que es lo mismo, *un poco más de luz marxista sobre Hegel mismo.* Sólo a este precio escaparemos de la "inversión", de sus equívocos y confusiones.

ANEXO [30]

Quisiera detenerme un instante en el pasaje de la carta a Bloch que dejé de lado, deliberadamente, en el texto que precede. Ya que este pasaje, que concierne a la solución teórica que Engels da al problema del fundamento de la determinación "en última instancia" por la economía es, de hecho, *independiente* de las tesis marxistas que Engels opone al dogmatismo "economista".

Se trata, sin duda, de una simple carta. Pero como constituye un documento teórico *decisivo* en la refutación del esquematismo y del economismo, como ha desempeñado y puede desempeñar en este sentido un papel *histórico*, es mejor no disimular que la fundamentación del argumento ya no responde a nuestras exigencias críticas.

La solución de Engels hace intervenir un mismo modelo a dos niveles diferentes de análisis.

A. PRIMER NIVEL: Engels acaba de mostrar que las superestructuras, lejos de ser un puro fenómeno de la economía, tienen una eficacia

[30] Este anexo al artículo "Contradicción y sobredeterminación" permaneció inédito. La carta de Engels a Bloch data del 21 de septiembre de 1890. K. Marx y F. Engels: *Obras escogidas*, t. 2, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, pp. 520-522.

propia: "*...ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente, en muchos casos su forma*". El problema que se plantea entonces es el siguiente: ¿cómo pensar en estas condiciones la unidad de la eficacia real, pero relativa, de las superestructuras, y del principio determinante en última instancia de la economía? ¿Cómo pensar la relación entre estas eficacias distintas? ¿Cómo fundar en esta unidad el papel de "última instancia" de la economía? Respuesta de Engels: "*Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota, o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico.*" He aquí el modelo explicativo: "*los diversos elementos de la superestructura*" actúan y reaccionan los unos sobre los otros, producen una *infinidad* de efectos. Estos efectos son asimilables a una infinidad de *azares* (su número es infinito, y su *unión íntima* es tan lejana y, de hecho, tan difícil de ser conocida que puede *dejársela de lado*), a través de los cuales "*el movimiento*" económico se abre paso. Estos efectos son hechos accidentales, el movimiento económico es *la necesidad, su necesidad.* Dejo un instante de lado el *modelo:* azar-necesidad y sus supuestos. Lo singular en este texto es el papel atribuido a los diversos elementos de la superestructura. Todo ocurre como si estuvieran encargados, una vez desencadenado entre ellos el sistema *acción-reacción*, de *fundar la infinita diversidad de los efectos* (cosas y hechos, dice Engels) entre los cuales, como entre otros tantos azares, la economía trazará su vía soberana. Dicho de otra manera, los elementos de la superestructura tienen sin duda una eficacia, pero esta eficacia se dispersa *en cierto sentido al infinito*, en la infinidad de los efectos, de los azares, cuyas relaciones íntimas podrán ser consideradas, cuando se haya alcanzado el extremo de lo infinitesimal, como ininteligibles (demasiado difíciles de demostrar) y en razón de ello *inexistentes*. La dispersión infinitesimal tiene por efecto disipar en la inexistencia *microscópica* la eficacia reconocida a las superestructuras en su existencia *macroscópica*. Sin duda, esta inexistencia es *epistemológica* (se puede "*considerar como*" inexistente la relación microscópica, no se afirma que no exista: sino que es inexistente para el *conocimiento*). Pero, sea como fuere, en el seno de esta diversidad microscópica infinitesimal, la necesidad macroscópica "*termina por abrirse paso*", es decir, termina por prevalecer.

Aquí es necesario hacer dos advertencias.

Primera advertencia: En este esquema no nos encontramos frente a una *verdadera solución,* nos encontramos frente a la elaboración de *una parte* de la solución. Nos damos cuenta de que las superestructuras en su acción-reacción recíproca pulverizan su eficacia en "hechos y acontecimientos" infinitesimales, es decir, en "azares". Vemos que *al nivel* de estos azares debe poder fundarse la solución, ya que estos azares tienen por objeto introducir el contra-concepto de la *necesidad* (económica) determinante en última instancia. Pero ésta no es sino una solución a medias, ya que la relación entre esos *azares* y esta *necesidad* no se encuentra fundada, ni explicitada; ya que (y es negar propiamente esta relación y su problema) Engels presenta la *necesidad* misma como algo totalmente *exterior* a estos azares (como un movimiento que logra abrirse paso *entre* una infinidad de azares). Pero entonces no sabemos si *esta necesidad es justamente la necesidad de estos azares, y si lo es, por qué.* Este problema queda aquí en suspenso.

Segunda advertencia: Uno se asombra al ver cómo Engels considera en este texto las *formas de la superestructura* como el origen de una infinidad microscópica de hechos cuya relación interna es ininteligible (y, por lo tanto, despreciable). Ya que, por una parte, se podría decir lo mismo de las formas de la infraestructura (¡y es verdad que el detalle de los hechos económicos microscópicos podría ser considerado como ininteligible y despreciable!). Pero sobre todo debido a que estas *formas,* como tales, son justamente formas en cuanto son *principios de realidad,* y también formas *en cuanto son principios de inteligibilidad de sus efectos.* Pueden ser perfectamente *conocidas,* y en este sentido son la razón transparente de los hechos que surgen de ellas. ¿Cómo se explica que Engels pase tan rápido por encima de estas formas, por encima de su esencia y su papel, para detenerse sólo en el polvo microscópico de sus efectos, despreciables e ininteligibles? En forma más precisa: ¿esta *reducción* al polvo de azares no es *absolutamente contraria* a la función *real* y *epistemológica* de estas formas? Y, ya que Engels lo invoca, ¿qué ha hecho Marx en *El 18 Brumario,* sino un análisis de la acción y reacciones de estos "diferentes factores"? ¿Un análisis perfectamente inteligible de *sus efectos?* Pero Marx no pudo desarrollar esta "demostración" sino gracias a no confundir los *efectos históricos* de estos factores *con sus efectos microscópicos.* Las formas de la superestructura son, sin duda, la causa de una infinidad de hechos, pero todos estos hechos no son hechos *históricos* (cf. Voltaire: todos los niños tienen un padre, pero todos los "padres" no tienen niños),

sólo lo son aquellos que, entre los "factores" nombrados *retienen, eligen* y *producen como tales* (para no tomar sino un caso: todo hombre político, instalado en el gobierno hace, en función de su *política,* en función también de *sus medios,* una *elección* entre los hechos, y *los promueve de hechos al rango de acontecimientos históricos,* aunque sólo sea reprimiendo una manifestación). En *este primer nivel,* podría decir para resumir: *1)* no poseemos todavía la verdadera solución; *2)* la "pulverización" de la eficacia de las formas de la *superestructura* (en cuestión aquí) en el infinito de los efectos microscópicos (azares ininteligibles) no corresponde a la concepción marxista de la *naturaleza* de las superestructuras.

B. SEGUNDO NIVEL: Y de hecho, en el segundo nivel de su análisis, vemos cómo Engels abandona el caso de las superestructuras, y aplica su modelo a otro objeto, que esta vez sí le corresponde: la combinación de las voluntades individuales. Aquí también le vemos responder al problema a través de la relación entre los azares y la necesidad, es decir, *fundándolo.* "*... la historia se hace de tal modo que el resultado final siempre deriva de los confictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez; es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerza, de los que surge una resultante —el acontecimiento histórico— que, a su vez, puede considerarse producto de una potencia única, que, como un todo, actúa sin conciencia y sin voluntad. Pues lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido. De este modo, hasta aquí toda la historia ha discurrido a modo de un proceso natural y sometida también, sustancialmente, a las mismas leyes dinámicas. Pero del hecho de que las distintas voluntades individuales —cada una de las cuales apetece aquello a que le impulsa su constitución física y una serie de circunstancias externas, que son en última instancia, circunstancias económicas (o las suyas propias personales o las generales de la sociedad)— no alcancen lo que desean, sino que se funden todas en una media total, en una resultante común, no debe inferirse que estas voluntades sean iguales a cero. Por el contrario, todas contribuyen a la resultante y se hallan por lo tanto incluidas en ella.*"

Pido disculpas por esta larga cita, pero tuve que reproducirla porque contiene sin duda la respuesta a nuestro problema. Aquí, en efecto, la necesidad *se encuentra fundada al nivel de los azares mismos, sobre los azares mismos* como *su* resultante global: es, por

lo tanto, sin duda, *su necesidad. Encontramos aquí* la respuesta que faltaba en el primer análisis. Pero ¿bajo qué condiciones la obtuvimos? A condición de haber *cambiado de objeto*, a condición de partir, no ya de las superestructuras y de su interacción, y finalmente de sus efectos microscópicos, sino de las voluntades individuales, afrontadas y combinadas en relaciones de fuerza. Todo ocurre como si el *modelo* aplicado a la eficacia de las superestructuras hubiera sido *pedido prestado* a su *verdadero* objeto, aquel que estamos viendo en este momento: *el juego de las voluntades individuales.* Comprendemos ahora que haya podido fracasar frente a su primer objeto, que no era el suyo, y que haya podido dar cuenta del segundo, *que es verdaderamente el suyo.*

¿Cómo se realiza la demostración? Descansa sobre el modelo físico del *paralelogramo de fuerzas:* las voluntades son fuerzas; se afrontan de dos en dos, en una situación simple, su resultante es una *tercera fuerza* diferente de cada una y sin embargo común a las dos de tal modo que ninguna de las dos *se reconoce en ella;* pero, sin embargo, forman parte de ella, es decir, son co-autoras. Desde el comienzo vemos, por lo tanto, aparecer ese fenómeno fundamental de la *trascendencia de la resultante* en relación con las fuerzas componentes: doble trascendencia, frente al grado respectivo de las fuerzas componentes y frente a la reflexión de estas fuerzas sobre ellas mismas (es decir, frente a su conciencia, ya que se trata aquí de *voluntades*). Lo que implica: *1)* que la resultante será de un grado totalmente diferente al grado de cada fuerza (más elevado si se suman, más débil si se contrarrestan); *2)* que la resultante será, en su esencia, *inconsciente* (inadecuada a la conciencia de cada voluntad, y al mismo tiempo *una fuerza sin sujeto,* fuerza objetiva desde su comienzo, fuerza de nadie). A ello se debe que pueda llegar a ser esa resultante global que: "*...a su vez, puede considerarse producto de una potencia única que, como un todo, actúa sin conciencia y sin voluntad*". Está claro que hemos *fundado* y *engendrado* esta fuerza triunfante en *última instancia:* la determinación de la economía, que esta vez no es exterior a los azares entre los cuales se abre paso, sino que es la *esencia interior* de estos azares.

Quisiera mostrar: *1)* que estamos ahora frente al verdadero objeto del modelo de Engels; *2)* que gracias a esta adecuación Engels responde efectivamente al problema que se plantea; *3)* que problema y solución no existen sino en función de la adecuación del modelo a su *objeto; 4)* que, como el objeto no existe, no existe tampoco ni el problema ni la solución; *5)* que sería necesario buscar la razón de toda esta construcción vana.

Dejo voluntariamente de lado la referencia de Engels a la natu-

raleza. Como el modelo que toma es *físico* (encontramos el primer ejemplo en Hobbes, luego innumerables adiciones posteriores, señalo especialmente la de Holbach, particularmente pura), nada de extraño tiene que pueda remitirnos a la historia de la *naturaleza.* No es una demostración, es una tautología. (Hago notar aquí que no se trata sino del *modelo* utilizado, y que la *dialéctica de la naturaleza* no es criticada aquí por la simple razón de que pertenece a un problema totalmente diferente.) Epistemológicamente toda tautología es nula y mal recibida; pero puede, sin embargo, desempeñar un papel *edificante.* Es tranquilizador poder remitir directamente a la *naturaleza,* eso no se discute. (Ya lo decía Hobbes: los hombres se arrancan los cabellos o la vida por la política, pero se entienden sin problemas sobre la hipotenusa y la caída de los cuerpos.)

Me propongo examinar de cerca la argumentación misma de Engels, esa argumentación que realiza, a primera vista, un acuerdo tan perfecto *entre su modelo y su objeto.* ¿Qué vemos? Un acuerdo al nivel *inmediato* del modelo y del objeto. Pero, más acá y más allá, un acuerdo *postulado,* no *demostrado,* y en su lugar, *la indeterminación,* es decir, el vacío desde el punto de vista del conocimiento.

Más acá. La evidencia del contenido que nos asombra cuando nos representamos el paralelogramo de fuerzas (voluntades individuales) deja de existir cuando nos planteamos (¡y Engels se lo plantea!) el problema del origen (por lo tanto de la causa) de las *determinaciones* de estas voluntades individuales. Entonces nos vemos *remitidos al infinito. "Cada una es lo que es gracias a un gran número de condiciones particulares de existencia."* Cada voluntad individual, simple cuando se la considera como un comienzo absoluto, llega a ser el producto de una infinidad de circunstancias microscópicas que surgen de su "*constitución física*" y de circunstancias "*exteriores*", de sus "*propias circunstancias personales*" "*o*" de las "*circunstancias sociales generales*", de circunstancias exteriores "*económicas en última instancia*", el todo enunciado de tal manera que al lado de las determinaciones puramente contingentes y singulares figuran *también* determinaciones generales (y en particular aquello que constituye *justamente nuestro problema:* las circunstancias económicas determinantes en última instancia). Queda claro, aquí, que Engels mezcla dos tipos de explicación.

Primer tipo: Un tipo no marxista pero *adaptado a su objeto presente* y a sus hipótesis, la explicación por *lo infinito de las circunstancias* o de los azares (encontramos esta fórmula en Helvecio y en Holbach):

esta explicación puede tener un valor crítico (en la medida en que, como era el caso en el siglo XVIII, estaba destinada, entre otras cosas, a rechazar toda intervención divina), pero desde el punto de vista del conocimiento es *vacía.* Se da a sí misma un infinito sin *contenido,* una generalización abstracta y apenas programática.

Segundo tipo: Sin embargo, al mismo tiempo Engels hace intervenir un tipo de *explicación marxista,* cuando sitúa entre las circunstancias infinitas (que son por esencia microscópicas) determinaciones a la vez *generales* y *concretas* como las circunstancias sociales y las circunstancias *económicas* (determinantes en último término). Pero esta explicación *no responde a su objeto,* ya que representa en su origen *la solución misma* que se trata de *producir* y de *fundar* (la generación de esta determinación en último término). Resumo: o bien permanecemos en el objeto y el problema que se plantea Engels, y entonces estamos frente a lo infinito, a la indeterminación (en consecuencia frente al vacío epistemológico); o bien retenemos, desde ahora, como origen mismo, la solución (llena de contenido) que está justamente *en cuestión.* Pero entonces ya no estamos más dentro *del objeto ni del problema.*

Más allá. Nos encontramos en la misma alternativa. Ya que, una vez planteado el primer paralelogramo, no obtenemos sino una resultante formal que no es igual a la resultante definitiva. La resultante definitiva será la resultante de una infinidad de resultantes, es decir, el producto de una proliferación infinita de paralelogramos. Nuevamente, aquí, o bien se confía en el infinito (es decir, en lo indeterminado, es decir, en el vacío epistemológico) para producir en la resultante final *la* resultante que se quiere *deducir:* aquella que coincidirá con la determinación económica en última instancia, etc., es decir, que *se confía en lo vacío para producir lo pleno* (y por ejemplo, si se utiliza el modelo *formal* puro de la composición de fuerzas, no escapa a Engels que las fuerzas en presencia pueden anularse, o contrapesarse... en estas condiciones, ¿quién nos asegura, por ejemplo, que la resultante global no será *nula,* quién asegura que *será aquella que se quiere, la económica,* y no otra la política o la religiosa? A este nivel formal *no se posee ninguna seguridad de ningún tipo sobre el contenido de las resultantes, de ninguna resultante.* Entonces, o se desliza subrepticiamente *en la resultante final el resultado esperado,* o se vuelve a encontrar simplemente las determinaciones macroscópicas (la economía) que se habían deslizado desde el principio entre las determinaciones microscópicas, en el condicionamiento de la voluntad singular. Me veo obligado a repetir lo que

acabo de decir en relación al *más acá:* o bien permanecemos en el interior del problema que Engels plantea a su objeto (las voluntades individuales), pero entonces caemos en el vacío epistemológico de la infinidad de paralelogramos y de sus resultantes, o bien *damos* simplemente la solución marxista, pero entonces hemos dejado de *fundarla* y ya no valía la pena *buscarla.*

El problema que se plantea por lo tanto es el siguiente: ¿por qué todo está tan claro y tan bien organizado al nivel de las *voluntades individuales,* y por qué todo llega a ser vacío o tautológico *más acá y más allá de ellas?* ¿Cómo se explica que el problema, tan bien *planteado,* correspondiendo tan bien *al objeto* dentro del cual es planteado, sea incapaz de dar una solución en el momento en que uno *se aleja* de *su objeto inicial?* Problema que continúa siendo enigma de enigmas mientras no se advierta que es *su objeto inicial* el que determina a la vez *la evidencia del problema y la imposibilidad de su solución.*

Toda la demostración de Engels está en efecto limitada a *ese objeto* muy particular que son *las voluntades individuales* puestas en relación en el modelo físico del paralelogramo de fuerzas. *Allí se encuentra su verdadera premisa tanto metodológica como teórica.* Aquí, en efecto, el modelo tiene un sentido: puede dársele *un contenido, puede manejársele.* "Describe" relaciones humanas bilaterales de rivalidad, de contestación o de cooperación aparentemente "elementales". A este nivel uno puede tener la impresión de volver a tomar en unidades reales, discretas y visibles, la infinita diversidad anterior de las causas microscópicas. A este nivel el azar se hace hombre, el movimiento anterior se hace voluntad consciente. Es aquí donde todo comienza, y es a partir de aquí desde donde se puede comenzar a *deducir.* Pero, desgraciadamente, este fundamento tan seguro no funda absolutamente nada, este principio tan claro no desemboca sino en la noche, a menos que se permanezca dentro de él y que se repita, como prueba inmóvil de todo lo que se espera de él, *su propia evidencia.* Es necesario reconocer *que esta evidencia no es sino aquella de los supuestos de la ideología burguesa clásica y de la economía política burguesa.* Y ¿de dónde parte esta ideología clásica si no es justamente —trátese de Hobbes en la composición de los "*conatus*"; de Locke y de Rousseau en la generación de la voluntad general; de Helvecio o de Holbach en la producción del interés general; de Smith o de Ricardo (los textos abundan) en los comportamientos del atomismo— del afrontamiento de estas famosas *voluntades individuales,* que no son en absoluto el punto de partida de la realidad, sino un punto de partida para una *representación* de la realidad, para un *mito* destinado a *fundar*

(eternamente) en la naturaleza (es decir, eternamente) *los objetivos* de la burguesía? Si Marx criticó tan bien en esta premisa explícita el mito del *homo oeconomicus*, ¿cómo pudo Engels tan ingenuamente hacerlo suyo? ¿Cómo puede representarnos, si no es a través de una ficción tan optimista como la de la economía burguesa, por una ficción que se encuentra más cerca de Locke y de Rousseau que de Marx, que la resultante de las voluntades individuales y la resultante de estas resultantes tiene efectivamente un *contenido general*, encarna verdaderamente la determinación *en última instancia de la economía* (pienso en Rousseau, que quería a toda fuerza que de un voto bien conducido, de voluntades particulares separadas las unas de las otras, y luego combinadas, saliera esa milagrosa Minerva: la voluntad general)? Los ideólogos del siglo XVIII (excluyendo a Rousseau) no pedían a su premisa producir *otra cosa que ella misma*. Le pedían simplemente que fundara *los valores* que esta *premisa encarnaba desde ya*, y esto explica *que la tautología tuviera para ellos un sentido*, vedado evidentemente a Engels, quien *quiere* encontrar lo contrario de la premisa misma.

A ello se debe que Engels reduzca a muy poco sus pretensiones en su propio texto. ¿Qué nos queda entonces de este esquema y de esta "demostración"? Esta frase: dándose todo el sistema de resultantes, la resultante final contiene algo de las voluntades individuales originarias: "*todas contribuyen a la resultante y se hallan, por lo tanto incluidas en ella*". Éste es un pensamiento que en *un contexto completamente distinto* puede *tranquilizar* a los espíritus inquietos acerca de su influencia en la historia, o, una vez muerto Dios, inquietos acerca del reconocimiento de su personalidad histórica. Llegaría a decir que es un buen pensamiento desesperado, que puede alimentar desesperanzas, es decir, esperanzas. (No es un azar si Sartre, basándose en el mismo "problema" de Engels, en el problema del "fundamento" y la génesis de la necesidad "sin autor" de la historia, *persigue el mismo objeto*, con argumentos igualmente filosóficos, *aunque de otra inspiración*.)

¿Qué nos queda aún? Una frase donde *la resultante* final no es ya la determinación económica de largo alcance, sino ..."el acontecimiento histórico". Las voluntades individuales producen por lo tanto acontecimientos históricos. Pero cuando se mira de cerca sólo se puede admitir, al extremo, que el esquema permite la posibilidad del acontecimiento (cuando los hombres se afrontan: ocurre siempre algo o nada, que también es un acontecimiento: esperar a Godot), pero *en absoluto la posibilidad del acontecimiento histórico*, en absoluto la razón que permite distinguir entre la infinidad de cosas que *le ocurren* a los hombres en sus días y sus noches,

anónimas a fuerza de ser singulares, y el hecho *histórico* como tal. Es necesario plantear (¡por una vez!) el problema *al revés* o mejor, de *otra manera.* Jamás, en efecto, se podrá dar cuenta de un acontecimiento *histórico* —aun invocando la ley que cambia la cantidad en calidad— *si se pretende engendrarlo de la posibilidad (indefinida) del hecho no-histórico.* Lo que hace que *tal* acontecimiento sea *histórico,* no es que sea un *acontecimiento,* es justamente *su inserción en las formas históricas mismas, en las formas de lo histórico como tal (las formas de la estructura y de la superestructura),* formas que no tienen nada que ver con ese falso infinito al que se aferra Engels cuando ha abandonado la proximidad de su modelo original, por el contrario formas perfectamente *definibles* y *cognoscibles* (cognoscibles —Marx lo ha dicho y Lenin después de él— a través de disciplinas científicas empíricas, es decir, no-filosóficas). Un hecho que cae bajo estas formas, que posee aquello que le permite caer bajo estas formas, *que es un contenido posible para estas formas,* que las afecta, que las concierne, que las refuerza o las perturba, que las provoca o que ellas provocan, escogen o seleccionan, he aquí un *acontecimiento histórico.* Estas formas son, por lo tanto, las que determinan todo, las que poseen por adelantado la solución del *falso* problema que se plantea Engels, las que, para decir la verdad, ni siquiera poseen la solución, ya que jamás ha existido *otro problema* que aquel que Engels se planteó a partir de premisas puramente *ideológicas,* ya que jamás *ha habido* un problema.

Ciertamente, existía la apariencia de un problema para la *ideología burguesa:* salir al encuentro del mundo de la historia a partir de *principios* (*homo oeconomicus* y sus metamorfosis *políticas y filosóficas*) que, lejos de ser principios de explicación científica, eran, por el contrario, simplemente la proyección de su propia *imagen del mundo,* de sus propias aspiraciones, de su programa *ideal* (un mundo reductible a su esencia: la voluntad consciente de los individuos, sus acciones y sus empresas privadas...). Pero una vez que Marx barrió con esta ideología, ¿cómo puede existir todavía *el* problema que planteaba, es decir, cómo puede existir todavía *un* problema?

Para terminar este largo comentario, permítanseme aún dos advertencias: una advertencia epistemológica y una advertencia histórica.

Pensando en el modelo de Engels debo señalar que toda disciplina científica se establece *a un cierto nivel,* precisamente al nivel en que *sus conceptos pueden recibir un contenido* (sin lo cual no son conceptos de nada, es decir, no son conceptos). Tal es el nivel de *la teoría histórica* de Marx: el nivel de los conceptos de *estruc-*

tura, de superestructura y todas sus especificaciones. Pero cuando *la misma disciplina científica* pretende producir, a partir de *otro nivel que el suyo*, a partir de un nivel que no es objeto de *ningún conocimiento científico* (como en nuestro caso, la génesis de las voluntades individuales a partir de lo infinito de las circunstancias, y la génesis de la resultante final a partir de lo infinito de los paralelogramos...), *la posibilidad de su propio objeto y de los conceptos que le corresponden* cae en el *vacío epistemológico*, o en aquello que es su vértigo, *lo pleno filosófico*. Es el destino de la tentativa de *fundación* a la que es llevado Engels en su carta a Bloch; vemos aquí cómo es imposible distinguir el vacío epistemológico del vértigo filosófico, ya que no son sino *una sola y misma cosa*. En este pasaje preciso, utilizando argumentos sacados (lo que, finalmente, es su única *fianza* puramente *moral*) de los modelos de la ciencia de la naturaleza, bajo sus especies mismas, Engels no es sino un filósofo. Pero también, y sobre todo, es filosófico su *proyecto de fundación*. Insisto voluntariamente sobre este punto, ya que tenemos otro ejemplo reciente, el de Sartre, quien también ha pretendido *fundar filosóficamente* (tiene sobre Engels la ventaja de *saberlo* y de *decirlo*) los conceptos del materialismo histórico. Y basta trasladarse a ciertas páginas de la *Crítica de la razón dialéctica* (pp. 68-69, ed. francesa, por ejemplo) para ver que si bien Sartre rechaza la respuesta de Engels y sus argumentos, aprueba en el fondo *su tentativa misma*. La querella que existe entre ellos no es sino sobre los medios, pero en este punto están unidos por una misma tarea *filosófica*. No se puede impedir a Sartre su propia vía sino cerrando la que abre Engels.

Pero es necesario plantearse el problema de esta tentación filosófica que aparece en ciertos textos de Engels. ¿Por qué al lado de intuiciones teóricas geniales, encontramos en Engels ejemplos de vuelta atrás, más atrás de la crítica marxista de toda *"filosofía"*? Este problema no puede recibir una respuesta sino de la historia de las relaciones entre el pensamiento marxista y la "filosofía", y la nueva teoría filosófica (en un sentido no ideológico) que contenía en sí el nuevo descubrimiento de Marx. No puedo, evidentemente, abordarlo aquí. Pero es necesario, primero, convencerse de la existencia de este problema, para que surjan los deseos y los medios que permitan *plantearla* correctamente, y luego resolverla.

4

EL "PICCOLO", BERTOLAZZI Y BRECHT (NOTAS ACERCA DE UN TEATRO MATERIALISTA)

Quiero hacer aquí justicia a la extraordinaria representación dada, en julio de 1962, por el *Piccolo Teatro* de Milán en el Théâtre des Nations. Justicia porque la pieza de Bertolazzi, *El Nost Milan*, fue abrumada por las condenas y las quejas de la crítica parisiense,[1] y con ello, privada del público que merecía. Justicia porque, lejos de distraernos con el espectáculo de vejestorios rancios, la elección y la puesta en escena de Strehler nos conducen al corazón de los problemas de la dramaturgia moderna.

Se me perdonará, en razón de la comprensión de lo que sigue, que "cuente" brevemente la pieza de Bertolazzi.[2]

El primero de los tres actos es el Tívoli de Milán de los años 90: un "Luna-Park" popular, miserable, en la bruma densa de una tarde de otoño. Esta bruma, no es la Italia de nuestros mitos. Y este pueblo que, terminada la jornada, deambula entre las barracas, las adivinas, el circo y todos los atractivos de la feria: cesantes, pequeños artesanos, semi-mendigos, niñas en búsqueda de futuro, viejos y viejas en búsqueda de algunas monedas, militares en permiso, rateros perseguidos por los policías... este pueblo tampoco es el pueblo de nuestros mitos, sino un subproletariado, que pasa el tiempo como puede, antes de la comida (no hay para todos) y de la noche. Una buena treintena de personajes que van y vienen en ese espacio vacío, esperando un no sé qué, que algo comience sin duda, ¿el

1 "Melodrama épico", "teatro popular malo", "miserabilismo contagioso de la Europa Central", "el melodrama lacrimoso", "la sensiblería más detestable", "un zapato viejo roto", "una canción para Piaf", "melodrama miserabilista, presunción realista" (fórmulas del *Parisien-libéré*, del *Combat*, del *Figaro*, de *Libération*, *Paris Presse*, *Le Monde*).

2 Autor dramático milanés de fines del último siglo, que no conoció sino una carrera mediocre, sin duda porque se obstinó en escribir piezas realistas, de estilo suficientemente singular como para disgustar al público que entonces fijaba el "gusto teatral": el público burgués.

espectáculo? no, ya que permanecerán delante de las puertas, sino que algo comience, en general, en sus vidas, donde no ocurre nada. Esperan. Sin embargo, al fin del acto aparece, en un breve relámpago, el bosquejo de una "historia", la figura de un destino. Una jovencita, Nina, mira con toda su alma, transfigurada por las luces del circo, a través de una hendidura en la tela, al payaso que hace su número peligroso. Llegó la noche. Por un segundo el tiempo se suspende. Luego, la espera de Togasso, el jovencito malo que quiere tomarla. Breve rechazo, retroceso, partida. Un hombre viejo está allí, enfurecido: el padre, que ha visto todo. Algo se ha tramado, lo que podría ser un drama.

¿Un drama? El segundo acto lo olvidó totalmente. Nos encontramos en pleno día, en el inmenso local de un comedor popular. Allí, nuevamente, una gran cantidad de gente sencilla, el mismo pueblo, pero otros personajes: los mismos oficios de la miseria y la cesantía, escombros del pasado, drama o risas del presente: pequeños artesanos, mendigos, un cochero, un viejo garibaldino, mujeres, etc. Además, algunos obreros que construyen la fábrica, sobresaliendo demasiado por encima del *lumpen-proletariado*: hablan ya de industria, de política y casi de futuro, pero apenas y aún mal. Es lo inverso de Milán 20 años después de la conquista de Roma y de las magnificencias del *Risorgimento*: el Rey y el Papa están en sus tronos y el pueblo en la miseria. Sí, el día del segundo acto es, sin duda, la verdad de la noche del primero: ese pueblo no tiene más historia en la vida que en sus sueños. Subsiste, eso es todo: come (sólo los obreros parten al llamado de la sirena), come y espera. Una vida en la que no ocurre nada. Luego, casi al fin del acto, sin razón aparente, Nina entra en escena, y con ella el drama. Llegamos a saber que ha muerto el payaso. Los hombres y las mujeres se van poco a poco. Togasso aparece, forza a la joven a besarlo, a darle el dinero que tiene. Apenas algunos gestos. El padre aparece. (Nina llora en el extremo de la larga mesa.) Él no come: bebe. Matará a cuchillo a Togasso después de una lucha salvaje, luego huirá, huraño, aterrorizado por su acto. Allí nuevamente un breve rayo de luz, luego un largo deambular.

En el tercer acto: el amanecer en el asilo nocturno para mujeres. Viejas, recargadas en el muro, sentadas, hablan, se callan. Una fuerte campesina, rebosante de salud, decididamente volverá a su campo. Pasan mujeres: desconocidas de nosotros, siempre las mismas. La mujer que dirige el patronato llevará a todas a misa cuando suenen las campanas. Luego, despejado el escenario, volverá a aparecer el drama. Nina duerme en el asilo. Su padre viene a verla, una última vez antes de la prisión: que sepa al menos que ha matado por ella,

por su honor... pero, de repente, todo se reinvierte: es Nina quien se dirige contra su padre, contra las ilusiones y las mentiras con las que la ha alimentado, contra los mitos por los cuales va a morir. Ya que ella se salvará, y totalmente sola, ya que así es necesario. Abandonará este mundo que no es sino noche y miseria, y entrará en el otro donde reinan el placer y el oro. Togasso tenía razón. Pagará el precio que sea necesario, se venderá, pero estará del otro lado, del lado de la libertad y de la verdad. Las sirenas suenan en ese momento. El padre, que no es más que un deshecho, la besa y parte. Las sirenas suenan todavía. Nina, erguida, sale a la luz del día.

He aquí, resumido en pocas palabras, el tema de esta pieza, y su orden de aparición. Pocas cosas en el fondo. Suficientes, sin embargo, para alimentar malentendidos, pero también suficientes para disiparlos, y descubrir, bajo la superficie, una profundidad asombrosa.

El primer malentendido es naturalmente el reproche de "melodrama miserabilista". Pero basta haber "vivido" el espectáculo, o reflexionar sobre su economía de medios, para deshacerse de él. Ya que, aunque contiene elementos melodramáticos, el drama en su totalidad no es más que su crítica. Es el padre, en efecto, quien vive la historia de su hija como un melodrama, y no sólo la aventura de su hija, sino, sobre todo, su propia vida en relación con su hija. Es él quien ha inventado para ella la ficción de una condición imaginaria y la ha educado en las ilusiones del corazón; es él quien intenta desesperadamente dar cuerpo y sentido a las ilusiones con las que ha alimentado a su hija: al querer guardarla pura de todo contacto con el mundo ocultándoselo, y cuando, perdida la esperanza de ser escuchado por ella, mata a quien trae el Mal: Togasso. Entonces vive real e intensamente los mitos que ha forjado para ahorrar a su hija la ley del mundo. El padre es en ese momento la figura misma del melodrama, la "ley del corazón" que abusa contra la "ley del mundo". Justamente esta inconsciencia deliberada es lo que Nina rechaza. Ella realiza, ella misma, su experiencia real del mundo. Con el payaso mueren sus sueños de adolescencia. Togasso le ha abierto los ojos: al barrer los mitos de la infancia y los mitos del padre, al mismo tiempo. Su violencia misma la ha liberado de las palabras y de los deberes. Ha visto al fin este mundo desnudo y cruel, donde la moral no es más que mentira; ha comprendido que su salvación está en sus solas manos y que no podía pasar al otro mundo más que haciendo dinero con su solo bien disponible: la juventud de su cuerpo. La gran explicación del fin del

tercer acto es más que la explicación de Nina con su padre: es la explicación del mundo sin ilusiones con las miserables ilusiones del "corazón", es la explicación del mundo real con el mundo melodramático, la toma de conciencia dramática que lanza al vacío los mitos melodramáticos, aquellos mismos que se les reprochan a Bertolazzi y a Strehler. Los que se quejaban así podían descubrir simplemente en la pieza la crítica que querían dirigirle desde la sala.

Pero una segunda razón más profunda disipa este malentendido. Creo haberla sugerido al dar cuenta de "aparato" de la pieza, cuando mostré el ritmo extraño de su "tiempo".

He aquí una pieza singular por su disociación interna. Se ha señalado que los tres actos presentan la misma estructura y casi el mismo contenido: la coexistencia de un tiempo vacío, largo y lento de vivir, y de un tiempo pleno, breve como un relámpago. La coexistencia de un espacio poblado por una multitud de personajes que mantienen entre sí relaciones accidentales o episódicas, y de un espacio corto, trabado en un conflicto mortal y habitado por tres personajes: el padre, la hija, Togasso. En otros términos, he aquí una pieza en la que aparecen una cuarentena de personajes, pero en la que el drama ocupa apenas tres. Más aún, entre estos dos tiempos, o entre estos dos espacios, ninguna relación *explícita*. Los personajes del tiempo parecen extraños a los personajes del relámpago: les dejan regularmente el lugar (como si la breve tormenta del drama los echara del escenario), para volver a él en el acto siguiente, con otros rostros, una vez desaparecido ese instante extraño a su ritmo. Profundizando el sentido latente de esta disociación se llega al corazón de la pieza. Ya que el espectador vive realmente esta profundización cuando pasa de la reserva desconcertada al asombro, y luego a la adhesión apasionada, entre el primer y el tercer acto. Quisiera reflexionar aquí acerca de esta profundización vivida, y decir en voz alta este sentido latente que afecta a pesar de él al espectador. Ahora bien, he aquí la cuestión decisiva: ¿cómo puede ocurrir que esta disociación sea hasta este punto expresiva?, y ¿de qué lo es? ¿Cómo pueden coexistir estas dos formas de temporalidad, aparentemente extrañas la una a la otra, pero unidas, sin embargo, por una relación vivida?

La respuesta se basa en esta paradoja: justamente la ausencia de relaciones es lo que constituye la relación verdadera. Llegando a representar y a hacer vivir esta ausencia de relaciones alcanza la pieza su sentido original. En resumen, no creo que tengamos que ver aquí con un melodrama calcado de una crónica de la vida popular de Milán en 1890. Nos enfrentamos a una conciencia melodramática criticada por una existencia: la existencia del subproletariado

milanés de 1890. Sin esta existencia no sabríamos de qué conciencia melodramática se trata; sin esta crítica de la conciencia melodramática no se captaría el drama latente de la existencia del subproletariado milanés: su impotencia. ¿Qué significa, en efecto, esta crónica de la existencia miserable que constituye lo esencial de los tres actos? ¿Por qué el tiempo de esta crónica es el desfile de seres perfectamente tipificados, perfectamente anónimos e intercambiables? ¿Por qué este tiempo de encuentros bosquejados, de propósitos intercambiados, de peleas entabladas, es justamente un tiempo vacío? ¿Por qué, a medida que se avanza, del primero al segundo y luego al tercer acto, este tiempo tiende al silencio y la inmovilidad? (En el primer acto hay todavía apariencia de vida y de movimiento sobre el escenario, en el segundo están todos sentados y algunos empiezan a callarse, en el tercer acto las mujeres viejas forman parte de los muros.) Para sugerir el contenido efectivo de este tiempo miserable: un tiempo en el que no ocurre nada, un tiempo sin esperanza ni porvenir, un tiempo en el que el pasado mismo está fijado en la repetición (el viejo garibaldino), en el que el porvenir se insinúa apenas a través de los balbuceos políticos de los obreros que construyen la fábrica, un tiempo en el que los gestos no tienen continuación ni efecto, en el que todo se resume en algunos intercambios al ras de la vida, de la "vida cotidiana", en discursos o disputas que abortan, o que la conciencia de su vanidad hace entrar en el vacío.[3] En resumen, un tiempo detenido, donde nada ocurre que se parezca a la Historia, un tiempo vacío y sentido como vacío: el tiempo mismo de su condición.

No conozco nada tan magistral, en relación a esto, como la puesta en escena del segundo acto, porque nos da la *percepción directa de este tiempo*. En el primer acto, uno se podría preguntar si el terreno vago del Tívoli estaba en concordancia sólo con la apatía de los cesantes o de los distraídos que, terminada la jornada, venían a pasearse alrededor de algunas ilusiones y de algunas luces fascinantes. En el segundo acto, no se puede resistir a la evidencia de que el cubo vacío y cerrado de ese refectorio popular es la figura misma del tiempo que representa la condición de estos hombres. Al lado, abajo de un inmenso muro en el que el uso ha impreso su pátina, y casi al límite de un techo inaccesible, recubierto de inscripciones reglamentarias semiborradas por los años, pero todavía legibles, he ahí: dos inmensas mesas largas, paralelas a la rampa, una

[3] Existe toda una complicidad tácita de este pequeño pueblo para separar a los que disputan, para tratar de engañar con artificios los dolores demasiado vivos, como los de la joven pareja de cesantes, para conducir todos los problemas y perturbaciones de esta vida a su verdad: al silencio, la inmovilidad, el vacío.

en el primer plano, otra en el segundo; atrás, contra el muro, una barra de hierro horizontal que limita la vía de acceso al refectorio. Por allí llegan los hombres y las mujeres. Completamente a la derecha, un alto tabique perpendicular a la línea de las mesas separa la sala de las cocinas. Dos ventanillas, una para el alcohol y otra para la comida. Detrás del tabique, las cocinas, marmitas humeantes y el cocinero imperturbable. Este campo inmenso de mesas paralelas, en su desnudez, este fondo de muro interminable, componen un lugar de una austeridad y vacuidad insoportables. Algunos hombres están sentados en las mesas. Aquí y allá, de frente o de espaldas. Hablan de frente o de espalda, como están sentados. En un espacio demasiado grande para ellos, que jamás llegarán a llenar. Esbozan allí sus intercambios irrisorios, pero por mucho que quieran abandonar su lugar, intentar acercarse a tal vecino que, por encima de las mesas y de los bancos, acaba de lanzar una frase que vale la pena, jamás abolirán las mesas y los bancos, que los separan para siempre de sí mismos, bajo el inamovible reglamento mudo que los domina. Este espacio es, sin duda, el tiempo de sus vidas. Un hombre aquí, un hombre allá. Strehler los ha distribuido. Permanecerán allí donde están. Comen, dejan de comer, comen nuevamente. Entonces, los gestos mismos adquieren todo su sentido. Ese personaje que se ve al comienzo del escenario, de frente, la cara apenas algo más alta que su plato, que quisiera agarrar bien con las dos manos. El tiempo que toma en llenar su cuchara, en llevarla hasta la boca, más arriba que ella, en un gesto interminable, para asegurarse bien que no pierde nada; la boca, al fin llena, controla su ración, toma la medida, antes de tragar. Uno se da cuenta, entonces, que los otros, de espalda, hacen los mismos gestos: el codo alto levantado que fija la espalda en su desequilibrio. Se les ve comer, ausentes, como se ve a todos los ausentes, los otros, que en Milán y en todas las grandes ciudades del mundo, realizan los mismos gestos sagrados, porque son toda su vida y nada les permite vivir de otra manera su tiempo. (Los únicos que parecen apurarse son los obreros de la construcción, ya que la sirena marca sus vidas y su trabajo.) Que yo sepa, jamás se ha representado con tanta fuerza, en la estructura del espacio, en la distribución de los lugares y de los hombres, en la duración de los gestos elementales, la relación profunda de los hombres con el tiempo en que viven.

Ahora bien, he aquí lo esencial: a esta estructura temporal de la "crónica" se opone otra estructura temporal, la del "drama". Ya que el tiempo del drama (Nina) es pleno: algunos relámpagos, un tiempo anudado, un tiempo "dramático". Un tiempo en el que no puede dejar de pasar algo de historia. Un tiempo movido

desde dentro por una fuerza irresistible y que produce él mismo su contenido. Es un tiempo dialéctico por excelencia. Un tiempo que suprime al otro y las estructuras de su representación espacial. Cuando los hombres han abandonado el refectorio y sólo quedan Nina, el padre y Togasso, algo ha desaparecido de repente: como si los convivientes se hubieran llevado con ellos todo el decorado (el golpe de genio de Strehler: haber hecho de dos actos uno solo, y representado *con el mismo decorado* dos actos diferentes), el espacio mismo de los muros y de las mesas, la lógica y el sentido de estos lugares; como si el solo conflicto sustituyera este espacio visible y vacío por otro espacio invisible y denso, irreversible, de una sola dimensión, aquel que le precipita hacia el drama, en fin, que debería precipitarle allí, si hubiera realmente drama.

Precisamente esta oposición da a la pieza de Bertolazzi su profundidad. Por una parte, un tiempo no dialéctico, donde nada ocurre sin una necesidad interna que provoque la acción, el desarrollo; el otro, un tiempo dialéctico (el del conflicto) empujado por su contradicción interna a producir su futura evolución y su resultado. La paradoja de *El Nost Milan* es que la dialéctica se juega, por así decirlo, lateralmente, entre bastidores, en alguna parte, en un rincón del escenario y al final de los actos: esta dialéctica (indispensable, sin embargo, según parece, a toda obra teatral), la esperamos en vano: los personajes se burlan de ella. Toma su tiempo y no llega nunca antes del fin, en la noche primero, cuando el aire está cargado de prostitutas y contrabandistas ilustres; luego, al mediodía pasado, cuando el sol comienza a descender; finalmente cuando empieza a despertar el día. Esta dialéctica llega siempre cuando todo el mundo ha partido.

¿Cómo comprender el "retardo" de esta dialéctica? ¿Está en retardo como lo está la conciencia en Hegel y en Marx? Pero ¿cómo puede estar en retardo una dialéctica? Con esta sola condición: ser el otro nombre de una conciencia.

Si la dialéctica de *El Nost Milan* se desarrolla entre bastidores, en un rincón del escenario, se debe a que sólo es la dialéctica de una conciencia: la del padre y de su melodrama. Y ésta es la razón por la cual su destrucción es la condición previa de toda dialéctica real. Recordemos aquí los análisis que Marx consagra, en *La Sagrada Familia*, a los personajes de Eugenio Sue.[4] El resorte de su conducta

[4] El texto de *La Sagrada Familia*, de Marx (*La Sagrada Familia y otros escritos*, Carlos Marx y Federico Engels, Editorial Grijalbo, México, 1960, pp. 71-282) no contiene la definición explícita del melodrama. Pero nos da su génesis de la que Sue es el testigo elocuente.

a) Se ve en *Los misterios de París* la moral y la religión "enchapados" sobre los seres "naturales" (que lo son, a pesar de su miseria o de sus desgracias). ¡Laborioso "encha-

dramática es su identificación con los mitos de la moral burguesa, esos miserables viven su miseria en los argumentos de la conciencia moral y religiosa: bajo los oropeles del préstamo. Disfrazan en ella sus problemas y su condición misma. En este sentido el melodrama es, sin duda, una conciencia extraña "enchapada" en una condición real. La dialéctica de la conciencia melodramática sólo es posible a este precio: que esta conciencia haya sido traída desde el exterior

pado"! Es necesario aquí: el cinismo de Rodolfo, el chantaje moral del sacerdote, el aparato de la policía, de la prisión, del internamiento, etc... La "naturaleza" termina por ceder, una conciencia extranjera la gobernará (y las catástrofes se multiplicarán para merecerle la salvación).

b) El origen de este "enchapado" salta a la vista: es Rodolfo quien impone a estos "inocentes" esa conciencia prestada. Rodolfo no es ni pueblo ni "inocente". Pero quiere (ello se comprende) "salvar" al pueblo, enseñarle que tiene un alma, que existe un Dios, etc., en una palabra, le da a remedar, por gusto o por fuerza, la moral burguesa: para que se quede tranquilo.

c) Se adivina que (p. 248): "en Eugenio Sue los personajes ... se ven obligados a proclamar como su *propia* reflexión, como el motivo consciente de sus actos, lo que no es sino el propósito literario del autor, que los hace obrar así y no de otro modo"; que la novela de Sue es la confesión misma de su proyecto: dar al "pueblo" un mito literario que sea a la vez la propedéutica de la conciencia que debe tener y la conciencia que debe tener para ser un pueblo (es decir, para "salvarse", es decir, un pueblo sometido, paralizado, drogado, en una palabra, moral y religioso). No se puede decir más crudamente que es la burguesía misma la que ha inventado para el pueblo el mito popular del melodrama, que se lo ha propuesto o impuesto (los folletones de la gran prensa, las novelitas baratas) al mismo tiempo que le "daba" los asilos para pasar la noche, la comida popular, etc.: en suma, un sistema de caridades preventivas bastante bien pensado.

d) Es cómico, sin embargo, ver que la mayor parte de los críticos reconocidos juegan a hacerse los disgustados frente al melodrama, como si, a través de ellos, la burguesía hubiera olvidado que ella lo había inventado. Pero es necesario decir, muy honestamente, que esta invención tiene una fecha: los mitos y las caridades distribuidas al "pueblo" son organizadas de otra manera y en forma más ingeniosa actualmente. Es necesario decir también que era una invención para los otros, y que con toda seguridad es muy absurdo ver vuestras buenas obras sentarse abiertamente, en plena recepción, a vuestra derecha; o pavonearse sin la menor vergüenza en vuestros propios escenarios. ¿Podemos imaginar, por ejemplo, las "novelas rosas" (que es el mito popular de los tiempos modernos) invitadas al concierto espiritual de las ideas dominantes? No hay que confundir los órdenes.

e) Es verdad que uno puede permitirse lo que ha prohibido a otros (era antes, en su conciencia misma, la marca de los "grandes"): el intercambio de papeles. Un personaje de calidad, por juego, puede tomar la escalera de servicio (tomar al pueblo lo que le ha dado o dejado). Todo se encuentra entonces en lo subentendido del intercambio subrepticio, en el corto-plazo del empréstito y de sus cláusulas: en una palabra, en la ironía del juego donde uno se prueba a sí mismo (¿se necesita una prueba como ésta?...) que uno no se engaña, ni siquiera sobre los medios que se emplean para engañar a los otros. En resumen: se pide con gusto prestado al "pueblo" los mitos, la "pacotilla" que se le fabrica y se le distribuye (o se le vende...) pero a condición de acomodarlos y tratarlos convenientemente. Pueden así encontrarse grandes "*traiteurs*" (Bruant, Piaf, etc.) o mediocres (los hermanos Jacques). Uno se hace "pueblo" por la coquetería de estar por encima de sus propios métodos: a ello se debe el que sea necesario jugar a ser (a no ser) ese pueblo mismo que se impone al pueblo de ser, el pueblo del "mito" popular, el pueblo con olor a melodrama. Ese melodrama no merece el escenario (el verdadero: el del teatro). Se saborea a pequeños trozos en los cabarets.

f) Concluiré diciendo que la amnesia y la ironía, el placer de saborear y la complacencia no son ni la sombra de una crítica.

(el mundo de los pretextos, de las sublimaciones y de las mentiras de la moral burguesa) y sea vivida como *la* conciencia misma de una condición (el bajo pueblo) radicalmente extraño, sin embargo, a esta conciencia. Consecuencia: entre la conciencia melodramática, por una parte, y la existencia de los personajes del melodrama, por otra, no puede existir, hablando propiamente, *contradicción*. La conciencia melodramática no es contradictoria a sus condiciones: es una conciencia totalmente diferente, impuesta desde el exterior a una condición determinada pero sin relación dialéctica con ella. A ello se debe que la conciencia melodramática no pueda ser dialéctica sino a condición de olvidar sus condiciones reales y de refugiarse en su mito. Al abrigo del mundo, desencadena entonces todas las formas fantásticas de un conflicto jadeante que no encuentra jamás la paz de una catástrofe sino en el fracaso de otra: considera esa batahola como su destino y su falta de aliento como la dialéctica. La dialéctica da vueltas en el vacío, ya que no es más que la dialéctica del vacío, separada para siempre del mundo real. Esta conciencia extranjera, sin ser contradictoria a sus condiciones, no puede salir de sí por sí misma, a través de su "dialéctica". Necesita una ruptura, y el reconocimiento de este vacío: el descubrimiento de la no-dialecticidad de esta dialéctica.

Esto es lo que no se encuentra nunca en Sue, pero se ve en *El Nost Milan*. La última escena da razón, finalmente, de la paradoja de la pieza y de su estructura. Cuando Nina choca con su padre, cuando ella lo envía a la noche con sus sueños, rompe a la vez con la conciencia melodramática de su padre y con su "dialéctica". Terminaron para ella esos mitos y los conflictos que desencadenan. Padre, conciencia, dialéctica: echa todo por la borda y franquea la frontera del otro mundo, como para mostrar que allí ocurren las cosas, allí todo comienza, todo ha comenzado ya, no solamente la miseria de este pobre mundo, sino también las ilusiones irrisorias de su conciencia. Esta dialéctica que no tiene derecho sino a un extremo del escenario, al camino lateral de una historia que jamás podrá invadir ni dominar, representa muy exactamente la relación casi nula de una falsa conciencia con una situación real. Esta dialéctica, echada finalmente fuera del escenario, es la sanción de la ruptura necesaria, que impone la experiencia real, extraña al contenido de la conciencia. Cuando Nina franquea la puerta que la separa del día, no sabe todavía qué será de su vida, la que tal vez perderá. Nosotros sabemos al menos que parte hacia el verdadero mundo —que, salvo error, es el mundo del dinero, pero también aquel que produce la miseria e impone la miseria hasta su conciencia del "drama". Marx no decía otra cosa cuando rechazaba la falsa

dialéctica de la conciencia, aún popular, para pasar a la experiencia y al estudio de otro mundo: el del Capital.

Aquí podría detenérseme y oponérseme que la reflexión que hago de la pieza supera la intención del autor, y que atribuyo a Bertolazzi lo que pertenece de derecho a Strehler. Pienso, sin embargo, que esta observación no tiene sentido, ya que lo que está aquí en cuestión es la estructura latente de la pieza y nada más, es la relación interna de los elementos fundamentales de su estructura. Iré más lejos. Poco importa que Bertolazzi haya querido a conciencia o producido inconscientemente esta estructura: constituye la esencia de su obra, solamente ella permite comprender la interpretación de Strehler y la reacción del público.

Debido a que Strehler ha tenido una conciencia aguda de las implicaciones de esta estructura singular,[5] debido a que su puesta en escena y la dirección de sus actores han sido sometidas a ella, el público se ha sentido conmovido. La emoción de los espectadores no se explica solamente por la "presencia" de esa vida popular minuciosa; ni por la miseria de este pueblo que, sin embargo, vive y sobrevive día a día, sufriendo su destino, tomando sobre sí la revancha de reír a veces, de la solidaridad en algunos momentos, del silencio lo más a menudo; ni por el drama relámpago de Nina, de su padre y de Togasso; sino, fundamentalmente, por la percepción inconsciente de esta estructura y de su sentido profundo. En ninguna parte ha sido expuesta esta estructura, en ninguna parte ha sido el objeto de un discurso o de un intercambio. En ninguna parte se la puede percibir directamente en la pieza, como se percibiría un personaje visible o el desarrollo de una acción. Está allí, sin embargo, en la relación tácita del tiempo del pueblo y del tiempo del drama, en su desequilibrio mutuo, en su incesante "intercambio" y, finalmente, en la crítica verdadera y desilusionante. Esta relación latente destructiva, esta tensión aparentemente insignificante y, sin embargo, decisiva, es lo que la puesta en escena de Strehler hace percibir al público sin que pueda traducir directamente esta presencia en términos de conciencia clara. Sí, este público aplaudía, en la pieza, algo que lo superaba; que superaba tal vez a su autor, pero

[5] "La principal característica de la obra consiste justamente en estas bruscas apariciones de una verdad que no está todavía bien definida... *El Nost Milan* es un drama a media voz, un drama contínuamente postergado, vuelto a pensar, que se precisa sólo de vez en cuando para ser nuevamente diferido, que se compone de una larga línea gris que tendría los sobresaltos de una tralla. Sin duda por esta razón, los pocos gritos decisivos de Nina y de su padre toman un carácter particularmente trágico... A fin de poner el acento sobre esta estructura secreta de la obra, hemos llegado a una reforma parcial de la construcción de la pieza. Los cuatro actos previstos por Bertolazzi han sido reducidos a tres mediante la fusión del segundo y del tercera acto..." (Presentación del programa.)

que Strehler le había dado: un sentido oculto, más profundo que el destino inmediato de los personajes, que viven este destino sin poder jamás reflexionar sobre él. Nina misma, que representa para nosotros la ruptura y el comienzo, y la promesa de otro mundo y de otra conciencia, no sabe lo que hace. Aquí podemos decir verdaderamente, a justo título, que la conciencia está en retardo, ya que aunque todavía ciega, es una conciencia que visualiza al fin un mundo real.

Si esta "experiencia" reflexionada está fundada, puede aclarar otras, al interrogarlas sobre su sentido. Pienso aquí en los problemas planteados por las grandes piezas de Brecht, y que, en su principio, no han sido tal vez perfectamente solucionados al recurrir a los conceptos del efecto de distanciación o al teatro épico. Estoy muy asombrado por el hecho de que la estructura latente asimétrica-crítica, la estructura de la dialéctica entre bastidores que se encuentra en la pieza de Bertolazzi, en lo esencial, es igualmente la estructura de piezas como *Madre Coraje* y (sobre todo) *Galileo*. Aquí también tenemos que ver con formas de temporalidad que no llegan a integrarse una en la otra, que no tienen relación la una con la otra, que coexisten, se entrecruzan, pero no se encuentran, por así decirlo, jamás; a hechos vividos que se anudan en la dialéctica, localizada, aparte, como en el aire; obras marcadas por una disociación interna, por una alteridad sin resolución.

La dinámica de esta estructura latente, específica —y en particular la coexistencia sin relación explícita de una temporalidad dialéctica y de una temporalidad no dialéctica—, funda la posibilidad de una verdadera crítica de las ilusiones de la conciencia (que se cree y se toma siempre por dialéctica), de una verdadera crítica de la falsa dialéctica (conflicto, drama, etc.), a través de la realidad desconcertante que constituye su fondo y espera ser reconocida. Así, la guerra, en *Madre Coraje,* frente a los dramas personales de su ceguera, a las falsas urgencias de su avidez; así, en el *Galileo,* esa historia más lenta que la conciencia impaciente de lo verdadero, historia desconcertante también para una conciencia que no llega jamás a "poseerse" durablemente a sí misma en el tiempo de su corta vida. Esta confrontación tácita de una conciencia —(que vive bajo el modo dialéctico-dramático de su propia situación, y que cree que el mundo entero se mueve por sus propios resortes) y de una realidad, indiferente a la mirada de esta pretendida dialéctica, y aparentemente no dialéctica— permite la crítica inmanente de las ilusiones de la conciencia. Poco importa que las cosas sean dichas (son dichas en Brecht bajo la forma de fábulas o *cantos*) o no lo

sean: no son las palabras las que en último término efectúan la crítica, son las relaciones y la ausencia de relaciones internas de fuerza entre los elementos de la estructura interna de la pieza. Pues al fin de cuentas toda verdadera crítica es inmanente, y primero real y material antes de ser consciente. Me pregunto también si no debería considerarse esta estructura asimétrica, descentrada, como esencial a toda tentativa teatral de carácter materialista. Si avanzamos en el análisis de esta condición, encontraremos fácilmente ese principio, fundamental para Marx, de que no es posible que ninguna forma de conciencia ideológica contenga en ella misma los medios para salir de sí a través de su propia dialéctica interna, *que en sentido estricto no hay dialéctica de la conciencia*; dialéctica de la conciencia que desemboque en virtud de sus propias contradicciones, en la realidad misma; en resumen, que toda "fenomenología", en sentido hegeliano, es imposible ya que la conciencia accede a lo real no por su propio desarrollo interno, sino por el descubrimiento radical de "otro" diferente a sí misma.

En este sentido preciso Brecht cambió la problemática del teatro clásico, cuando renunció a tematizar bajo la forma de una conciencia de sí el sentido y las implicaciones de una pieza. Por ello entiendo que, para producir en el espectador una nueva conciencia, verdadera y activa, el mundo de Brecht debe excluir necesariamente de sí toda pretensión de tomarse y representarse a sí mismo en forma exhaustiva bajo la forma de conciencia de sí. El teatro clásico (sería necesario dejar de lado a Shakespeare y Molière, y plantearse el problema de sus excepciones) es el que nos da el drama, sus condiciones y su "dialéctica" enteramente reflejados en la conciencia especular de un personaje central. Es decir, que refleja su sentido total de una conciencia, en un ser humano que al hablar, actuar, meditar, evolucionar, constituye para nosotros el drama mismo. Y no es sin duda un azar que esta condición formal de la estética "clásica" (la unidad central de una conciencia dramática, que domina las demás famosas "unidades") está en estrecha relación con su contenido material. Me gustaría sugerir aquí que la materia o los temas del teatro clásico (la política, la moral, la religión, el honor, la "gloria", la "pasión", etc...) son justamente temas ideológicos y que permanecen como tales, sin ser jamás sometidos a revisión, es decir, sin que se critique su naturaleza de ideología (la "pasión" misma, opuesta al "deber" o a la "gloria", sólo es una contrapartida ideológica, no es jamás la disolución efectiva de la ideología). Pero ¿qué es concretamente esta ideología no criticada si no simplemente: los mitos "familiares", "bien conocidos" y transparentes en lo que se reconoce (pero no se conoce) una sociedad o un siglo?, ¿el espejo

en que se refleja para reconocerse, ese espejo que debería precisamente romper para conocerse? ¿Qué es la ideología de una sociedad o de un tiempo si no la conciencia de sí de esta sociedad o de este tiempo, es decir, una materia inmediata que implica, busca y naturalmente encuentra espontáneamente su forma en la representación de la conciencia de sí viviendo la totalidad de su mundo en la transparencia de sus propios mitos? No voy a plantear aquí la cuestión de saber por qué estos mitos (la ideología como tal) no han sido *generalmente* puestos en cuestión en el período clásico. Me basta poder concluir que un tiempo desprovisto de crítica real de sí (que no posee los medios ni la necesidad de una teoría real de la política, de la moral y de la religión) debía inclinarse a representarse y a reconocerse en un teatro no-crítico, es decir, en un teatro cuya materia (ideológica) exigía las condiciones formales de una estética de la conciencia de sí. Ahora bien, Brecht no rompe con estas condiciones formales, si no porque antes había roto con las condiciones materiales. Lo que quiere producir por excelencia es una crítica a la ideología espontánea en la que viven los hombres. A ello se debe que deba excluirse necesariamente de estas piezas esa condición formal de la estética de la ideología que es la conciencia de sí (y sus derivados clásicos: las reglas de la unidad). En él (me refiero siempre a sus "grandes piezas") ningún personaje reúne en sí en forma reflexiva la totalidad de las condiciones del drama. En él, la conciencia de sí total, transparente, el espejo del drama entero, no es jamás sino la representación de la conciencia ideológica, que encierra, sin duda, el mundo entero en su propio drama, pero con esta precisión: que ese mundo no es sino el mundo de la moral, de la política y de la religión, en resumen, de los mitos y de las drogas. En este sentido estas piezas están justamente descentradas, ya que no pueden tener un centro, ya que, partiendo de la conciencia ingenua, atiborrada de ilusiones, se niegan a hacerla ese centro del mundo que quiere ser. A ello se debe que el centro esté en ellas, me atrevo a decir, siempre al lado, y en la medida en que se trata de una desmistificación de la conciencia de sí, el centro está siempre diferido, siempre más allá, en el movimiento de ir más allá de la ilusión hacia la realidad. Debido a esta razón fundamental, la relación crítica, que es una producción real, no puede ser tematizada por él mismo: a ello se debe que ningún personaje constituya en sí mismo "la moraleja de la historia", salvo cuando alguno avanza hacia la rampa, se quita la máscara y, terminada la pieza, "saca la lección" (pero entonces sólo se trata de un espectador que reflexiona sobre ella desde fuera, o más bien, prolonga el movimiento: "no hemos podido hacerlo mejor, a vosotros toca pensar").

Se ve, sin duda, por qué es necesario hablar entonces de la dinámica de la estructura latente de la pieza. Es necesario hablar de la estructura en la medida en que la pieza no se reduce a sus actores, ni a las relaciones expresadas, sino a la relación dinámica existente entre las conciencias de sí alienadas por la ideología espontánea (Madre Coraje, los hijos, el cocinero, el cura, etc.) y las condiciones reales de su existencia (la guerra, la sociedad). Esta relación, en sí misma abstracta (abstracta en relación con la conciencia de sí, ya que este abstracto es el verdadero concreto), no puede ser representada y presentada en los personajes, en sus gestos, sus actos y su "historia" sino como una relación que, al mismo tiempo que los implica, los sobrepasa; es decir, como una relación que pone en obra elementos estructurales abstractos (ejemplo: las diferentes formas de la temporalidad en *El Nost Milan*, la exterioridad de las masas dramáticas, etc...), su desequilibrio y, por lo tanto, su dinámica. Esta relación es necesariamente una relación latente en la medida en que no puede ser tematizada exhaustivamente por ninguno de los "personajes" sin arruinar todo el proyecto crítico: a ello se debe que permanezca implicada en toda acción, en la existencia y en los gestos de todos los personajes, es su sentido profundo, trascendente a su conciencia, y por esto oscuro para ellos; visible para el espectador en la medida en que es invisible para los actores, y visible al espectador bajo la forma de una percepción que no está dada, sino que debe ser discernida, conquistada y como arrancada de la sombra original que la envuelve y que sin embargo la engendra.

Estas observaciones permiten tal vez ahora precisar el problema planteado por la teoría brechtiana del efecto de distanciación. Por medio de él Brecht quería crear entre el público y la pieza representada una nueva relación: una relación crítica y activa. Quería romper con las formas clásicas de la identificación, que mantenía al público en suspenso en relación con el destino del héroe y empleaba todas sus fuerzas afectivas en la catarsis teatral. Quería poner al espectador a distancia del espectáculo, pero en una situación tal que fuera incapaz de huir de él, o de gozar simplemente. En una palabra, quería hacer del espectador el actor que acabara la pieza inconclusa, pero en la vida real. Esta profunda tesis de Brecht ha sido tal vez demasiado a menudo interpretada en función de los únicos elementos técnicos de la distanciación: proscripción de todo "efecto" en la actuación de los actores, de todo lirismo y de todo "*pathos*"; actuación "en fresco"; austeridad de la puesta en escena, como para borrar todo relieve que atraiga la mirada (por ejemplo: los colores de tierra oscura y cenicienta de *Madre Coraje*); luz "insípida", letreros-comentarios para fijar la atención del lector en

el contexto exterior de la coyuntura (la realidad), etc. Esta tesis ha dado lugar, igualmente, a interpretaciones psicológicas centradas en el fenómeno de identificación y en sus sujetos clásicos: los héroes. Se ha podido pensar que la desaparición del héroe (positiva o negativa) es la condición misma del efecto de distanciación (no más héroe, no más identificación; con la supresión del héroe ligada a la concepción "materialista" de Brecht, son las masas las que hacen la historia y no los "héroes"...). Me pregunto si estas interpretaciones no se quedan en nociones ciertamente importantes, pero no determinantes, y si no se puede ir más allá de las condiciones técnicas y psicológicas para comprender que esta relación crítica, tan particular, pueda constituirse en la conciencia del espectador. En otras palabras, para que una distancia nazca entre el espectador y la pieza, es necesario que, en cierta manera, esta distancia sea producida en el seno de la pieza misma y no sólo en su tratamiento técnico o en la modalidad psicológica de los personajes (¿son héroes o no lo son?). En *Madre Coraje*, la niña muda, sobre el techo, haciéndose arcabucear porque tocaba su infernal tambor para prevenir a la ciudad despreocupada de la llegada de un ejército contra ella, ¿no es, en efecto, un "héroe positivo"? ¿No juega la identificación, provisionalmente, sobre ese personaje secundario? En el seno mismo de la pieza, en la dinámica de su estructura interna, es donde esta distancia se produce y representa, a la vez como crítica de las ilusiones de la conciencia y como desprendimiento de sus condiciones reales.

Es necesario partir desde allí (la dinámica de la estructura latente produce esta distancia en la pieza misma) para plantear el problema de la relación del espectador con el espectáculo. Aquí nuevamente invierte Brecht el orden establecido. En el teatro clásico todo podía parecer simple: la temporalidad del héroe era la única temporalidad, todo el resto le estaba subordinado, sus adversarios mismos estaban hechos a su medida, y ésta era la condición para que pudieran ser *sus* adversarios; vivían su propio tiempo, su propio ritmo, estaban bajo su dependencia, no eran sino su dependencia. El adversario era sin duda *su* adversario: en el conflicto, le pertenecía tanto como él se pertenecía a sí mismo, era su doble, su reflejo, su contrario, su noche, su tentación, su propio inconsciente vuelto contra sí mismo. Sí, su destino era, como lo escribía Hegel, la conciencia de sí como de un enemigo. De esta manera el contenido del conflicto se identificaba con la conciencia de sí del héroe. Y en forma totalmente natural el espectador parecía "vivir" la pieza "identificándose" con el héroe, es decir, con su propio tiempo, su propia conciencia, el único tiempo y la única conciencia que le eran ofrecidos. En las piezas de Bertolazzi y en las grandes piezas de Brecht

esta confusión llega a ser imposible en razón de su estructura disociada misma. No diré que los héroes han desaparecido porque Brecht los ha disipado de sus piezas sino que, por muy héroes que sean y en la pieza misma, la pieza los hace imposibles, los destruye, a ellos y a su conciencia, y a la falsa dialéctica de su conciencia. Esta reducción no es el efecto de la sola acción o de la demostración que harían a partir de ella, por destino, ciertos personajes populares (sobre el tema: ni Dios ni el César); no es tampoco el resultado de la sola pieza en el sentido de una historia en suspenso: se efectúa, no a nivel de los detalles o de la continuidad, sino a un nivel más profundo: el de la dinámica estructural de la pieza.

Téngase bien en cuenta este punto: habíamos hablado hasta aquí de la pieza sola, ahora se trata de la conciencia del espectador. Quisiera indicar con una palabra que no se trata de un nuevo problema, como uno estaría tentado a creer, sino de un mismo problema. Sin embargo, para admitirlo es necesario consentir previamente en dejar de lado dos modelos clásicos de la conciencia espectadora, que obnubilan la reflexión. El primero modelo nefasto es, nuevamente, pero esta vez en el espectador, el modelo de la conciencia de sí. Estamos de acuerdo, el espectador no se identifica con el "héroe": lo mantiene a distancia. Pero ¿acaso no está fuera de la pieza el que juzga, critica y deduce una conclusión? Se os representa *Madre Coraje*. A ella le toca actuar. A vosotros juzgar. Sobre el escenario la representación de la ceguera, en la butaca la representación de la lucidez, conducida a la conciencia por dos horas de inconsciencia. Pero esta distribución de los papeles llega a dar a la sala lo que el rigor niega al escenario. En realidad el espectador no tiene a título ninguno esa absoluta conciencia de sí que la pieza no puede tolerar. De la misma manera que la pieza no contiene el "Juicio Final" de su propia "historia", el espectador no es el Juez supremo de la pieza. Él también ve y vive la pieza bajo el modo de una falsa conciencia sometida a interrogatorio por ella. ¿Quién es él si no el hermano de los personajes, prisionero como ellos de los mitos espontáneos de la ideología, en sus ilusiones y en sus formas privilegiadas? Si se le mantiene a distancia de la pieza por la pieza misma, no se debe a que se le quiera ahorrar o instaurar como Juez, es, por el contrario, para tomarlo y enrolarlo en esta aparente distancia, en esta "rareza", para hacer de él esta distancia misma, que no es sino crítica activa y viva.

Pero, entonces, es sin duda necesario dejar de lado el segundo modelo de la conciencia espectadora, que invade hasta en su rechazo: el modelo de la identificación. Me gustaría plantear aquí claramente el problema, ya que no puedo responder a él verdaderamente:

cuando se invoca —para pensar el *status* de la conciencia espectadora— el concepto de identificación (con el héroe), ¿no se arriesga acaso una asimilación dudosa? El concepto de identificación, en sentido riguroso, es un concepto psicológico, y más precisamente analítico. Lejos de mí pensar en negar la eficacia de los procesos psicológicos en el espectador sentado delante del escenario, pero es necesario decir que los fenómenos de proyección, sublimación, etc., que pueden observarse, describirse y definirse en situaciones psicológicas controladas, no pueden, ellos solos, dar cuenta de una conducta compleja tan específica como la del espectador que-asiste-a-una-representación. Esta conducta es, en primer lugar, una conducta social y cultural-estética, y en este sentido es también una conducta ideológica. Es, sin duda, una tarea importante la de elucidar la inserción de los procesos psicológicos concretos (tales como, en su sentido psicológico riguroso, la identificación, la sublimación, la represión, etc.) en una conducta que va más allá de ellos. Pero esta primera tarea no puede, si no quiere caer en el psicologismo, abolir la segunda: la definición de la conciencia espectadora misma. Si esta conciencia no se reduce a una pura conciencia psicológica, si es una conciencia social, cultural o ideológica, no se puede pensar su relación con el espectáculo bajo la sola forma de la identificación psicológica. Antes de identificarse (psicológicamente) con el héroe, la conciencia espectadora se reconoce, en efecto, en el contenido ideológico de la pieza, y en las formas propias a su contenido. Antes de ser la ocasión de una identificación (de sí bajo la especie de un Otro), el espectáculo es, fundamentalmente, la ocasión de un reconocimiento cultural e ideológico.[6] Este reconocimiento de sí supo-

[6] No se debería pensar que este reconocimiento de sí escapa a las exigencias que determinan, *en última instancia, el destino de la ideología*. El arte, *en efecto, es tanto* voluntad de reconocerse como reconocimiento de sí. En el fondo, por lo tanto, la unidad que supongo aquí adquirida (en lo esencial) a fin de limitar el examen: este compartir mitos, temas, aspiraciones comunes, que funda la posibilidad de la representación como fenómeno cultural e ideológico, esta unidad es tanto una unidad querida o rechazada como una unidad sellada. Dicho de otra manera, en el mundo teatral o más generalmente estético, la ideología no deja nunca, por esencia, de ser el lugar de una discusión y de un combate donde resuena, sorda o brutalmente, el ruido y las sacudidas de las luchas políticas y sociales de la humanidad. Confieso que es muy extraño considerar los puros procesos psicológicos (como la identificación) para dar cuenta de la conducta espectadora, cuando se sabe que sus efectos están a veces radicalmente reprimidos, cuando se sabe que hay espectadores, profesionales o no, que no quieren saber nada, antes que el telón se abra o, abierto el telón, rechazan reconocerse en la obra que se les da o en sus interpretaciones. Inútil ir a buscar muy lejos ejemplos ya que abundan. ¿No fue rechazado Bertolazzi por la burguesía italiana de fines del siglo XIX, que hizo de él un fracasado y un miserable? Y aquí mismo, en París, en junio de 1962, ¿no fue condenado Strehler sin haber sido escuchado, verdaderamente escuchado, por los directores espirituales del público "parisiense", cuando un amplio público popular italiano lo había adoptado y reconocido?

ne, al principio, una identidad esencial (que hace posibles, en tanto que psicológicos, los procesos psicológicos mismos): identidad que une a los espectadores y a los actores reunidos en un mismo lugar, en una misma tarde. Sí, estamos unidos en primer lugar por esta institución que es el espectáculo, pero unidos más profundamente por los mismos mitos, por los mismos temas, que nos gobiernan sin nuestro consentimiento, por la misma ideología espontáneamente vivida. Sí, aunque sea por excelencia el del pobre, como en *El Nost Milan*, comemos el mismo pan, tenemos los mismos estallidos de cólera, las mismas rebeliones, los mismos delirios (al menos en la memoria donde rueda sin cesar ese posible inminente), la misma desesperación frente a un tiempo que ninguna Historia mueve. Sí, como *Madre Coraje*, tenemos la misma guerra a la puerta, y a dos pasos de nosotros, y más aún la misma horrible ceguera, la misma ceniza en los ojos, la misma tierra en la boca. Tenemos la misma aurora y la misma noche, rozamos los mismos abismos: nuestra inconsciencia. Compartimos sin duda la misma historia, y es por allí por donde todo comienza. A ello se debe que, desde el principio, seamos nosotros mismos, por anticipado, la pieza misma, y que no importa entonces que conozcamos su desenlace, ya que no desembocará jamás sino sobre nosotros mismos, es decir, todavía sobre nuestro propio mundo. A ello se debe que, desde el comienzo y aun antes de que se plantee el falso problema de la identificación, está ya solucionado por la realidad del reconocimiento. La única cuestión que queda entonces por saber es: ¿cuál será el destino de esta identidad tácita, de este reconocimiento inmediato de sí? ¿Qué ha hecho ya el autor? ¿Qué harán los actores movidos por el Maestro de la obra, Brecht o Strehler? ¿Qué va a pasar con ese reconocimiento de sí ideológico? ¿Se agotará en la dialéctica de la conciencia de sí, profundizando sus mitos sin liberarse jamás de ellos? ¿Pondrá en el centro del juego su espejo infinito? O bien ¿lo desplazará, lo rechazará hacia los costados, lo tomará y lo perderá, lo abandonará y volverá a él, lo someterá desde lejos a fuerzas tan extrañas —y tan tensas— que termine, como esa resonancia física que quiebra un vaso a distancia, por no ser de repente sino un montón de astillas por el suelo?

Si volvemos a tomar, para terminar, este ensayo de definición, que no desea ser sino un problema mejor planteado, nos damos cuenta de que es la pieza misma la conciencia del espectador; por esta razón esencial: el espectador no tiene otra conciencia que el contenido que lo une por adelantado a la pieza, y la evolución de ese contenido en la pieza misma: el nuevo resultado que la pieza *produce* a partir de ese reconocimiento de sí del cual es la representación y la presencia. Brecht tenía razón: si el teatro no tiene más

objeto que ser el comentario, aunque sea "dialéctico", de este reconocimiento-desconocimiento inamovible de sí, el espectador conoce de antemano la música, es la suya propia. Si el teatro tiene por objeto, por el contrario, hacer vacilar esta figura intangible, poner en movimiento lo inmóvil, esa esfera inamovible del mundo mítico de la conciencia ilusoria, entonces la pieza es sin duda la evolución, la producción de una nueva conciencia en el espectador: inacabada, como toda conciencia, pero movida por este inacabamiento mismo, esta distancia conquistada, esta obra inagotable de la crítica en acción; la pieza es, sin duda, la producción de un nuevo espectador, ese actor que comienza cuando termina el espectáculo, que no comienza si no para terminarlo, pero en la vida.

Me doy vuelta. Y de repente, irresistible, me asalta la pregunta: estas páginas, a su modo, poco feliz y ciego, ¿no serían esa pieza desconocida de una tarde de junio, *El Nost Milan*, continuando en mí su sentido inacabado, buscando en mí, a pesar de mí, en todos los actores y decorados, para siempre abolidos, el *advenimiento* de su discurso mudo?

5

LOS "MANUSCRITOS DE 1844" DE MARX (ECONOMÍA POLÍTICA Y FILOSOFÍA)

La publicación de los Manuscritos del 44 * constituye un verdadero *acontecimiento*, sobre el cual me gustaría llamar la atención de los lectores.[1]

Acontecimiento *literario y crítico*, en primer lugar. Hasta ahora, los Manuscritos no eran accesibles a los lectores en lengua francesa más que en la traducción de la edición Costes (Molitor, tomo VI de las *Oeuvres philosophiques*). Todos los que se han encontrado con la necesidad de utilizarla, saben por experiencia que ese texto parcial, amputado de importantes desarrollos, que contiene errores e inexactitudes, no podía constituir un instrumento de trabajo serio. Hénos aquí ahora, gracias a E. Bottigelli, cuyo mérito es necesario reconocer, en posesión de una edición *al día* (la más al día que existe ya que Bottigelli ha utilizado los últimos datos de lectura y corrección que le ha proporcionado el Instituto Marx-Engels de Moscú), presentada en el orden más racional (el de MEGA), y en una traducción notable por su rigor, su minuciosidad, sus anotaciones críticas, y diría también, lo que es muy importante, por su *seguridad teórica* (es necesario saber que sólo se puede concebir una buena traducción bajo la condición expresa de que el traductor sea *mucho más que un traductor*: una persona conocedora y penetrada no solamente del pensamiento de su autor, sino también del universo conceptual e histórico del cual se alimentó. Condición que aquí se cumple).

Acontecimiento *teórico* en seguida. Hénos aquí frente a un texto que ha desempeñado, en las polémicas, en el ataque y en la defensa de Marx, un papel de primer plano desde hace 30 años. Bottigelli explica muy bien cómo se han repartido, en este gran debate, los papeles. Es a los social-demócratas (los primeros editores: Landshut

* "Manuscritos económico-filosóficos de 1844", en Marx y Engels, *Escritos económicos varios*, Editorial Grijalbo, México, 1962, pp. 25-125.

[1] Presentación, traducción y notas de Émile Bottigelli, Éditions Sociales, París, 1962.

y Mayer, en primer lugar), luego a los filósofos espiritualistas, existencialistas, fenomenólogos, etc., a quienes se debe el éxito de este gran texto; pero como uno se puede imaginar, con un espíritu muy extraño, sea a la inteligencia de Marx, sea a la simple comprensión de su *formación*. El manuscrito económico-filosófico ha alimentado toda una interpretación: ética, antropológica (lo que viene a ser lo mismo), más aún, religiosa, de Marx; no siendo *El capital* entonces, en su retroceso y aparente "objetividad", sino el desarrollo de una intuición de juventud que habría encontrado su expresión filosófica mayor en este texto y sus conceptos: sobre todo los conceptos de *enajenación, humanismo, esencia social del hombre, etc.* Todos saben que los marxistas no reaccionaron sino tardíamente, y que su reacción fue a menudo a la medida de sus temores y precipitación: tendieron a defender a Marx en bloque, y a tomar ellos también, *pero en beneficio de El capital*, la tesis de sus adversarios, sobrevalorando así el prestigio *teórico* del texto del 44. Bottigelli tiene sobre este punto formulaciones notables (pp. IX, XXXIX). Introducen una exigencia a la que ningún comentador serio puede escapar: definir un *método* de investigación nuevo y riguroso, "*otro método*" (p. X) que el de la simple asimilación anticipadora o retrospectiva. Estos Manuscritos, que han sido el argumento de un combate, el pretexto de un proceso o el reducto de una defensa, *pueden* así, de ahora en adelante, *deben* así, de ahora en adelante, ser tratados con un método seguro: como un *momento* de la formación del pensamiento de Marx, que, como todos los momentos de una evolución intelectual, comprometen sin duda un futuro, pero fijan al mismo tiempo los límites de un *presente singular* e irreductible. No es exagerado decir que Bottigelli nos ha dado con esta traducción irreprochable un *objeto privilegiado*, que interesa bajo un doble título teórico a los marxistas: porque concierne a la *formación*, mejor: la *transformación*, del pensamiento de Marx, pero también porque ofrece a la teoría marxista de las ideologías una ocasión ejemplar de ejercer y poner a prueba su método.

Agrego finalmente que esta traducción es introducida por una importante "Presentación" histórica y teórica, que no solamente nos lanza a los problemas esenciales, sino que además los sitúa y los aclara.

¿Cuál es en efecto el carácter *específico* de los Manuscritos del 44, cuando se les compara con los textos anteriores de Marx? ¿Qué aportan de *radicalmente* nuevo? La respuesta se encuentra en este *hecho: los Manuscritos son el producto del encuentro de Marx con la economía política.* Sin duda no es la primera vez que Marx se encuentra, como él mismo lo dice, en la "necesidad" de dar su opi-

nión sobre cuestiones de orden *económico* (así, desde 1842 la cuestión del robo de leña evocaba toda la condición de la propiedad feudal agraria; así el artículo, del 42 igualmente, sobre la censura y la libertad de prensa iba al encuentro de la realidad de la "industria", etc., etc.) pero no encontraba la Economía sino cuestiones económicas y en relación con debates *políticos:* en una palabra, no encontraba la economía política sino ciertos efectos de una *política* económica, o ciertas condiciones económicas de los conflictos sociales (*Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*). En el 44 Marx afronta la economía política *en persona.* Engels le había abierto el camino con su "bosquejo genial" sobre Inglaterra. Pero, tanto como Engels, la necesidad de ir a buscar más allá de lo político la razón de los conflictos insolubles en su seno lo condujo a este encuentro. Si no se considera este *encuentro, el primero,* los *Manuscritos* son difícilmente inteligibles. En el período parisino (febrero-mayo del 44), decisivo desde este punto de vista, Marx se dedica a los economistas clásicos (Say, Sharbek, Smith, Ricardo), toma abundantes notas, cuyas huellas se encuentran en el cuerpo mismo del *Manuscrito* (la primera parte contiene tres largas citas), como si quisiera levantar *acta de un hecho.* Pero en el momento mismo en que levanta acta de ese hecho, comprueba que *ese hecho no descansa,* al menos en los economistas que lee, *en nada,* que está en el aire y le falta su propio *principio.* El encuentro con la economía política es en un solo y mismo movimiento: *reacción crítica* frente a la economía política y búsqueda exigente de su *fundamento.*

¿De dónde saca Marx la convicción de que la economía política no está *fundada*? De las *contradicciones* que comprueba y registra, si no es que las acepta y transfigura, y, sobre todo, de la contradicción mayor que opone la *pauperización creciente* de los trabajadores a esa singular *riqueza* cuyo advenimiento al mundo moderno celebra la economía política. Ahí está la cruz, ahí se encuentra el fracaso de esta ciencia optimista que se edifica sobre ese pobre argumento, como la riqueza de los propietarios sobre la pobreza de los obreros. Ahí se encuentra también su escándalo, que Marx quiere suprimir dando a la economía ese principio que le falta, que será su luz y su veredicto.

Es aquí donde se descubre la otra fase de los Manuscritos: *la filosofía.* Ya que este encuentro de Marx con la economía política es *todavía,* y Bottigelli lo dice muy bien (pp. XXXIX, LIV, LXVII, etc.), un encuentro de la filosofía con la economía política. Ciertamente, no de cualquier *filosofía* sino de la filosofía fabricada por Marx a través de toda sus experiencias práctico-teóricas (Bottigelli señala los momentos esenciales: idealismo de los primeros textos, más cerca

de Kant y de Fichte que de Hegel; antropología de Feuerbach), modificada, rectificada, amplificada por este mismo encuentro. De todos modos *una filosofía* todavía profundamente marcada por la problemática feuerbachiana (Bottigelli, p. xxxix) y tentada por la duda de una vuelta atrás de Feuerbach a Hegel. Es esta filosofía la que resuelve la contradicción de la economía política, *pensándola* y, a través de ella, pensando toda la economía política, todas sus categorías, a partir de un concepto clave: el concepto de *trabajo enajenado*. Aquí nos encontramos verdaderamente en el corazón del problema y próximos a la vez a todas las tentaciones, sea del idealismo, sea de la precipitación materialista... ya que nos encontramos a primera vista en un lugar conocido, quiero decir, en un paisaje conceptual en el que podemos identificar: la propiedad privada, el capital, el dinero, la división del trabajo, la enajenación del trabajador y su emancipación y el humanismo que es su porvenir prometido. Todas estas categorías, o *casi* todas, las encontramos en *El capital*, y podríamos a este título aceptarlas como anticipaciones de *El capital*, mejor aún, como *El capital* a pequeños trazos, mejor aún, como *El capital* ya dibujado, pero sólo como un bosquejo, que no posee el todo, aunque posee la genialidad de la obra terminada. Los pintores producen esos bosquejos que nacen de un golpe y que en su nacimiento mismo son más grandes que las obras que contienen. Hay algo de surgimiento en la fascinación de los Manuscritos, en lo irresistible de su *lógica* (Bottigelli habla justamente de su "rigor de razonamiento", pp. xxxiii, lxii, liv, y de su "implacable lógica") y en la convicción de su dialéctica. Pero también encontramos aquí la convicción, *el sentido* conferido por esta lógica y este rigor a los conceptos que reconocemos allí, y por lo tanto *el sentido* mismo de esta lógica y de este rigor: *un sentido todavía filosófico*, digo bien: *filosófico*, tomando esta palabra en la acepción misma que Marx *condenará sin apelación* más tarde. Ya que todo rigor y toda dialéctica no valen sino lo que vale *el sentido* al que sirven e ilustran. Será necesario entrar un día en los detalles y dar de este texto *una explicación palabra por palabra*, interrogarse acerca del *status* teórico y del papel teórico asignado al concepto clave de *trabajo enajenado*; examinar el campo conceptual de esta noción; reconocer que desempeña sin duda el papel que Marx le asignara entonces: un papel de *fundamento originario*, pero que no desempeña ese papel más que bajo la condición de recibirlo como mandato y misión de toda una *concepción del hombre* que va a sacar de la *esencia del hombre* la necesidad y el contenido de los *conceptos económicos* que nos son familiares. En una palabra, será necesario descubrir, bajo los términos consagrados a la inminencia de un sentido

futuro, el sentido que los retiene todavía cautivos de una filosofía que va a ejercer sobre ellos sus últimos encantos y sus últimos poderes. Y, si no quisiera abusar de la libertad de anticiparme a esta demostración, diría casi que, *bajo esta relación*, es decir, bajo la relación de la *dominación radical* de la filosofía sobre un contenido que llegará a ser muy pronto *radicalmente independiente, el Marx más alejado de Marx* es este Marx, el Marx más próximo, el Marx de la víspera, el Marx del umbral, como si antes de la ruptura, y para realizarla, hubiera debido darle a la filosofía todas sus posibilidades, la última, este imperio absoluto sobre su contrario y este triunfo teórico sin medida: es decir, *su derrota*.

La presentación de Botigelli nos introduce en el corazón de estos problemas. Considero como las páginas más notables aquellas en las que se interroga sobre el *status* teórico del trabajo enajenado, donde él compara los conceptos económicos de los *Manuscritos* con los conceptos económicos de *El capital*, donde se plantea la cuestión fundamental de *la naturaleza* teórica (para el Marx del 44) de esta economía política *encontrada*. Esta simple frase: "La economía política burguesa se presenta a Marx *como una especie de fenomenología*" (p. XLI) me parece decisiva, como me parece capital el hecho de que Marx acepte precisamente la economía política *tal como ella se da* (p. LXVII), sin poner en cuestión el contenido de estos conceptos, y su sistemática, como lo hará más tarde: esta "abstracción" de la economía autoriza la otra "abstracción": la de la *filosofía*, que se va a emplear en *fundamentarla*. También el reconocimiento de la *filosofía* en acción en los Manuscritos nos conduce necesariamente a nuestro *punto de partida*: a este *encuentro* con la economía política, que nos obliga a plantearnos la pregunta: ¿cuál es entonces *la realidad* que Marx *encontró* bajo las especies de *esta* economía? ¿La economía misma? ¿O, más bien, una *ideología económica*, inseparable de las teorías de los economistas, es decir, según la fuerte expresión ya citada, una "*fenomenología*"?

Sólo agregaré, para terminar, una observación. Si esta interpretación puede desconcertar a algunos, se debe al crédito que dan a *una confusión* (difícilmente evitable, es necesario decirlo, para nuestros contemporáneos, ya que todo un pasado histórico les ahorra la distinción de estos papeles) entre aquello que se puede llamar las *posiciones políticas* y las *posiciones teóricas* de Marx en su período de formación. Bottigelli ha visto muy bien esta dificultad y la aborda de frente escribiendo, por ejemplo (p. XXXIII), que la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843) "marca el paso de Marx a la causa del proletariado, es decir, al comunismo. *Ello no significa que el materialismo histórico esté ya elaborado*". Existe, por lo tan-

to, una lectura *política* y una lectura *teórica* de los textos de juventud de Marx. Un texto como *La cuestión judía,* por ejemplo, es un texto *comprometido políticamente* con la lucha por el comunismo. Pero es un texto profundamente "ideológico": no es, por lo tanto, un texto *teóricamente identificable con los textos ulteriores que definirán el materialismo histórico* y que podrán aclarar en su fondo más profundo ese movimiento comunista real del 43, nacido antes que ellos, independiente de ellos, junto a los cuales el joven Marx se situó. Por lo demás, nuestra propia experiencia puede hacernos recordar que se puede ser "comunista" sin ser "marxista". Esta distinción es necesaria para evitar caer en la *tentación política* de confundir las tomas de posición *teóricas* de Marx con sus tomas de posición *políticas* y de legitimar las primeras por las segundas. Pero esta distinción iluminadora nos remite a la exigencia definida por Bottigelli: concebir "otro método" para dar cuenta de la *formación* de Marx, por lo tanto, de *sus momentos,* de *sus etapas,* de *sus "presentes",* en una palabra, de *su transformación;* para dar cuenta de esta dialéctica paradójica cuyo episodio más extraordinario son sin duda los *Manuscritos,* que Marx no publicó nunca, pero que, por ello, sin duda, nos lo muestran al desnudo, en su pensamiento triunfante y fracasado en el límite de llegar a ser al fin él mismo, a través de una transformación *radical,* la última: es decir *la primera.*

6

SOBRE LA DIALÉCTICA MATERIALISTA (DE LA DESIGUALDAD DE LOS ORÍGENES)

...Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach.*

ADVERTENCIA DEL AUTOR:

Este artículo propone el término de Teoría *(con mayúscula) para designar la "filosofía" marxista (el materialismo dialéctico), y reserva el término de* "filosofía" *a las filosofías ideológicas. En este mismo sentido de formación* ideológica *empleamos el término* filosofía *en el artículo* "Contradicción y sobredeterminación".

Esta terminología que distingue la filosofía (ideológica) de la Teoría (o filosofía marxista constituida en ruptura con la ideología filosófica) puede autorizarse en muchos pasajes de Marx y Engels. En La ideología alemana *Marx habla siempre de filosofía considerándola como una pura y simple ideología. En su primer prefacio al* Anti-Dühring *(Ed. Sociales, p. 445), Engels escribe:*

Si los teóricos son sabios-a-medias en el dominio de las ciencias de la naturaleza, los especialistas actuales de estas ciencias lo son realmente de la misma manera en el terreno de la *teoría, terreno que hasta aquí se ha llamado filosofía.*

Esta nota prueba que Engels sintió la necesidad de inscribir en una terminología distinta la diferencia que separa las filosofías ideológicas del proyecto filosófico absolutamente nuevo de Marx y proponía registrar esta diferencia designando la filosofía marxista con el término de teoría.

Sin embargo, una cosa es una terminología nueva bien fundada y otra su manipulación y difusión reales. Parece difícil imponer, contra un largo uso, el término Teoría para designar la filosofía

científica fundada por Marx. A ello se agrega el que la mayúscula, que la distingue de los otros usos de la palabra teoría, *no es perceptible evidentemente en el lenguaje hablado... A ello se debe que después del texto "Sobre la dialéctica materialista", me pareció necesario volver a emplear la terminología corriente y hablar de* filosofía marxista *cuando nos referimos a la filosofía de Marx.*

Si fuera necesario caracterizar en una frase las críticas que se me han dirigido, diría que, a pesar de reconocer el interés de mis trabajos, los señalan como teórica y políticamente peligrosos.

Estas críticas, con pequeñas diferencias, formulan dos reproches esenciales:

1) Haber puesto el acento en la discontinuidad que separa a Marx de Hegel. Resultado: ¿a qué queda reducido entonces el "núcleo racional" de la dialéctica hegeliana, la dialéctica misma y, en consecuencia, *El capital* y la ley fundamental de nuestro tiempo? [1]

2) Haber sustituido la concepción monista de la historia por una concepción "pluralista", al proponer el concepto de contradicción sobredeterminada. Resultado: ¿a qué queda reducida, entonces, la necesidad histórica, su unidad, el papel determinante de la economía y, en consecuencia, la ley fundamental de nuestro tiempo? [2]

En estos reproches, como en mis ensayos, se plantean dos problemas. El primero se refiere a la dialéctica hegeliana: ¿en qué consiste la "racionalidad" que Marx le reconocía? El segundo concierne a la dialéctica marxista: ¿en qué consiste la especificidad que la dis-

[1] R. Garaudy: "...medir lo que se arriesga tirar por la borda, al subestimar la herencia hegeliana en Marx: no solamente, las obras de juventud, Engels y Lenin, sino *El capital* mismo." A propósito de los Manuscritos del 44, *Cahiers du communisme*, p. 11 (marzo de 1963).

[2] G. Mury: "...no me parece razonable admitir que él [L. A.] haya introducido, no sin estruendo, un concepto nuevo para enunciar una verdad conocida desde Marx y Engels. Es más verosímil que le haya parecido urgente insistir sobre la existencia de un abismo infranqueable entre las determinaciones que vienen de la infraestructura y las determinaciones que vienen de la superestructura. A ello se debe, sin duda, su negativa a invertir los polos de la contradicción entre la sociedad civil y el Estado afirmada por Hegel, haciendo de la sociedad civil, con Marx, el polo dominante, y del Estado el fenómeno de esta esencia. Ahora bien, esta solución de continuidad introducida artificialmente en la dialéctica de la historia le impide discernir cómo el principio interno del capitalismo mismo, en su contradicción específica, engendra por su propio desarrollo el estado supremo del Imperialismo, la desigualdad del progreso, y la necesidad del eslabón más débil..." (*La Pensée*, abril de 1963, "Materialisme et hyperempirisme", p. 49.) R. Garaudy: "Sea cual fuere la complejidad de las mediaciones, la práctica humana es una, y es su dialéctica la que constituye el motor de la historia. Difuminarla bajo la multiplicidad (real) de 'sobredeterminaciones', es oscurecer lo que es esencial a *El capital* de Marx, que es ante todo el estudio de esa contradicción mayor, de esa ley fundamental del desarrollo de la sociedad burguesa. ¿Cómo es posible, entonces, concebir la existencia objetiva de una ley fundamental del desarrollo de *nuestra época que es la del paso al socialismo?*" (p. 119).

tingue rigurosamente de la dialéctica hegeliana? Dos problemas que se reducen a uno, ya que bajo sus dos aspectos no se trata sino de una comprensión más rigurosa y más clara del pensamiento de Marx.

Me referiré después a la "racionalidad" y a la dialéctica hegeliana. Ahora quisiera examinar más de cerca el segundo aspecto del problema (que domina al primero): la especificidad de la dialéctica marxista.

Espero que el lector comprenda que me esfuerzo, en la medida de mis posibilidades, en dar a los conceptos que empleo un sentido riguroso: que, para entender estos conceptos, es necesario tener en cuenta este rigor, y en la medida en que no es imaginario, hacerlo propio. No es necesario recordar aquí que sin el rigor que requiere su objeto no puede haber teoría, es decir práctica teórica en el sentido riguroso del término.

1. SOLUCIÓN PRÁCTICA Y PROBLEMA TEÓRICO. ¿POR QUÉ LA TEORÍA?

El problema que planteaba mi último trabajo —¿en qué consiste la "inversión" hecha por Marx de la dialéctica hegeliana?, ¿cuál es la diferencia específica que distingue la dialéctica marxista de la dialéctica hegeliana?— es un problema teórico.

Decir que es un problema teórico, implica que su solución teórica debe dar un conocimiento nuevo, ligado orgánicamente a los otros conocimientos de la teoría marxista. Decir que es un problema teórico, implica que no se trata de una simple dificultad imaginaria, sino de una dificultad que existe realmente planteada bajo la forma de problema, es decir, bajo una forma sometida a condiciones *sine qua non*: definición del campo de conocimientos (teóricos) en el cual se plantea (sitúa) el problema; del lugar exacto de su posición; de los conceptos requeridos para plantearlo.

La posición, el examen y la resolución del problema, es decir, la práctica teórica en la que vamos a comprometernos, son los únicos en poder suministrar la prueba de que estas condiciones son respetadas.

Ahora bien, en este caso concreto, lo que se trata de enunciar bajo la forma del problema y de solución teórica, *existe ya en la práctica del marxismo*. No solamente la práctica marxista ha encontrado esa "dificultad" y ha comprobado que es real y no imaginario, sino, más aún, dentro de sus propios límites la ha "liquidado" y vencido. La solución de nuestro problema teórico existe ya, desde hace mucho tiempo, en estado práctico, en la práctica marxista. Plantear y resolver nuestro problema teórico consiste por lo tanto finalmente en enunciar teóricamente la *"solución", que existe en estado práctico,*

aquella que la práctica marxista ha dado a una dificultad real encontrada en su desarrollo, cuya existencia ha señalado y con la cual, según confesión propia, ha arreglado ya sus cuentas.[3]

En consecuencia, no se trata sino de acortar una distancia entre la teoría y la práctica. No se trata, de ninguna manera, de plantear al marxismo un problema imaginario o subjetivo, de pedirle que "resuelva" los "problemas" del "hiperempirismo", ni tampoco lo que Marx llama las dificultades que un filósofo experimenta en sus relaciones *personales* con un concepto. No. El problema planteado[4] existe (ha existido) bajo la forma de una dificultad señalada por la práctica marxista. Su solución existe en la práctica marxista. No se trata sino de enunciarla teóricamente. Este simple *enunciado* teórico de una solución existente en estado práctico no se produce por sí solo: exige una trabajo teórico real que, no sólo elabora el *concepto* específico o *conocimiento* de esa solución práctica, sino que, además, destruye realmente, a través de una crítica radical (llegando hasta su raíz teórica), las confusiones, ilusiones o aproximaciones ideológicas que puedan existir. Este simple "enunciado" teórico implica, por lo tanto, al mismo tiempo, la producción de un conocimiento y la crítica de una ilusión.

Y si se pregunta: ¿por qué tantos esfuerzos en anunciar una "verdad" conocida desde hace tanto tiempo?,[5] responderemos usando el término en su sentido riguroso: la existencia de esta verdad ha sido *señalada, reconocida* desde hace mucho tiempo, pero no ha sido *conocida*. Ya que el *reconocimiento* (práctico) de una existencia no puede pasar por su *conocimiento* (es decir, por su teoría), salvo dentro de los límites de un pensamiento confuso. Y si se pregunta entonces, ¿de qué nos sirve plantear este problema *en la teoría*, puesto que su solución existe desde hace tiempo en estado práctico? ¿Por qué dar a esta solución práctica un enunciado teórico del cual la práctica ha podido prescindir hasta ahora? y, ¿qué podemos ganar que no poseamos ya en esta investigación especulativa?

[3] Liquidado es el término mismo del prefacio de la *Contribución* (1858) cuando, volviendo atrás y recordando su encuentro con Engels en Bruselas en la primavera de 1845 y la redacción de *La ideología alemana*, Marx habla de *ajustar cuentas* (*Abrechnung*) con "nuestra filosófica anterior". Las palabras finales a la segunda edición alemana del primer tomo de *El capital* registran abiertamente este ajuste de cuentas que implica, como toda buena contabilidad, un reconocimiento de deuda: el reconocimiento del "lado racional" de la dialéctica hegeliana.

[4] Por supuesto, este problema no se plantea aquí por la primera vez. Actualmente, es objeto de trabajos importantes de investigadores marxistas en la U.R.S.S. y, según mis informaciones, en Rumanía, Hungría, Alemania Democrática y en Italia, donde ha inspirado estudios históricos y teóricos de gran interés científico (Della Volpe, Rossi, Colletti, Merker, etc...).

[5] G. Mury declara en forma muy justa: "No parece razonable admitir que él [L. A.]

A estas preguntas podemos responder con una frase, aquella de Lenin: "Sin teoría no hay práctica revolucionaria", generalizándola: la teoría es esencial a la práctica, tanto a aquella de la cual es la teoría como a las que pueda ayudar a nacer, o a crecer. Pero la evidencia de esta frase no puede sernos suficiente, necesitamos garantizar su validez, por lo tanto, plantearnos la pregunta: ¿qué entender por una *teoría*, esencial a la práctica?

Sobre este tema no desarrollaré sino aquello que es indispensable para nuestra investigación. Propongo retener las definiciones siguientes a título de aproximaciones previas.

Por *práctica* en general entederemos todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de "producción") determinados. En toda práctica así concebida el momento (o el elemento) determinante del proceso no es la materia prima ni el producto, sino la práctica en sentido estricto: el momento mismo del trabajo de transformación, que pone en acción, dentro de una estructura específica, hombres, medios y un método técnico de utilización de los medios. Esta definición general de la práctica encierra en sí la posibilidad de la particularidad: existen prácticas diferentes, realmente distintas aunque pertenecientes orgánicamente a una misma totalidad compleja. La "práctica social", la unidad compleja de las prácticas que existen en una sociedad determinada, contiene en sí un número elevado de prácticas distintas. Esta unidad compleja de la "práctica social" está estructurada, veremos de qué manera, de tal modo que la práctica determinante en último término es la práctica de transformación de la naturaleza (materia prima) dada en productos útiles a través de la actividad de los hombres existentes, que trabajan empleando medios de producción determinados, metódicamente ajustados, en el cuadro de relaciones de producción determinadas. La práctica social encierra, además de la producción, otros niveles esenciales: la práctica política que, en los partidos marxistas ya no es considerada como espontánea, sino que es organizada sobre la base de la teoría científica del materialismo histórico, y que transforma su materia prima, las relaciones sociales, en un producto determinado (nuevas relaciones sociales); la práctica ideológica (la ideología ya sea religiosa, política, moral, jurídica o artística, transforma también su objeto: la "conciencia" de los hombres), y, por último, la práctica teórica. No siempre se toma en serio la existencia de la ideología como práctica: este reconocimiento previo es, sin embar-

haya introducido ... un concepto nuevo para enunciar una verdad conocida desde Marx y Engels..." (*loc. cit.*).

go, la condición indispensable a toda teoría de la ideología. Se toma más rara vez en serio la existencia de una práctica teórica: esta condición previa es, sin embargo, indispensable para comprender lo que representa para el marxismo la teoría misma y su relación con la "práctica social".

Veamos una segunda definición. En relación con lo dicho anteriormente, entenderemos por teoría una *forma específica de la práctica,* perteneciente también a la unidad compleja de la "práctica social" de una sociedad humana determinada. La práctica teórica cae bajo la definición general de la práctica. Trabaja sobre una materia (representaciones, conceptos, hechos) que le es proporcionada por otras prácticas, ya sea "empíricas", "técnicas" o "ideológicas".* En su forma más general la práctica teórica no comprende sólo la práctica teórica científica, sino también la práctica teórica precientífica, es decir, "ideológica" (las formas de "conocimiento" que constituyen la prehistoria de una ciencia y sus "filosofías"). La práctica teórica de una ciencia se distingue siempre claramente de la práctica teórica ideológica de su prehistoria; esta distinción toma la forma de una discontinuidad "cualitativa" teórica e histórica, que podemos denominar, con el término de "ruptura epistemológica" introducido por Bachelard. No podemos referirnos aquí a la dialéctica puesta en práctica durante la producción de esta ruptura, es decir, al trabajo de transformación teórico, específico, que la instaura en cada caso, que funda una ciencia desprendiéndola de la ideología de su pasado y revelando ese pasado como ideológico. Para limitarnos al punto esencial que interesa a nuestro análisis, nos situaremos más allá de la ruptura, en el interior de la ciencia constituida, y nos pondremos de acuerdo en las siguientes denominaciones: llamaremos *teoría* toda práctica teórica de carácter científico. Llamaremos "*teoría*" (entre comillas) al sistema teórico determinado de una ciencia real (sus conceptos fundamentales, en su unidad más o menos contradictoria, en un momento dado), por ejemplo: la teoría de la atracción universal, la mecánica ondulatoria, etc. ... o también la teoría del materialismo histórico. Toda ciencia determinada piensa ** en su teoría, unidad compleja de sus conceptos (unidad por lo demás siempre más o menos problemática), los resultados, que han llegado a ser las condiciones y los medios, de su propia práctica teórica. Llamaremos Teoría (mayúscula) a la teoría general, es decir a la Teoría de la práctica en general, elaborada a partir de la Teoría de las prác-

* Sobre este punto ver las precisiones que agrega Althusser en la p. 142 [T].

** En francés: "*toute science réfléchit...*" Para L. A. esto quiere decir que en su teoría toda ciencia reúne (= *reflète*), pero de una manera "reflexiva" (*réfléchie*), es decir, pensada, o al menos, sistemática, el conjunto de conceptos. [T.]

ticas teóricas existentes (de las ciencias), que transforman en "conocimientos" (verdades científicas), el producto ideológico de las prácticas "empíricas" (actividad concreta de los hombres) existentes. Esta Teoría es la dialéctica materialista que es la misma cosa que el materialismo dialéctico. Estas definiciones son necesarias para poder dar una respuesta fundada teóricamente a la pregunta: ¿de qué nos sirve enunciar teóricamente una solución que ya existe en estado práctico?

Cuando Lenin dice "sin teoría no hay práctica revolucionaria", habla de una "teoría", la de la ciencia marxista del desarrollo de las formaciones sociales (materialismo histórico). Esta frase se encuentra en *¿Qué hacer?*, donde Lenin examina las medidas de organización y los objetivos de la social-democracia rusa en 1902. En ese momento lucha contra una política oportunista que sigue la "espontaneidad" de las masas y quiere transformarla en una práctica revolucionaria fundada en la "teoría", es decir, la ciencia (marxista) del desarrollo de la formación social considerada (la sociedad rusa de ese tiempo). Pero, al enunciar esta tesis, Lenin va más allá de lo que dice: al recordar a la práctica política marxista la necesidad de la "teoría" que le sirve de base, enuncia de hecho una tesis que interesa a la Teoría, es decir, la Teoría de la práctica en general: la dialéctica materialista.

En este doble sentido, la teoría interesa a la práctica. La "teoría" interesa a su propia práctica directamente. Pero también, en la medida en que es pensado y enunciado, el problema de la *relación* de una teoría con su práctica, interesa a la Teoría general misma (la dialéctica) ya que en ella se expresa teóricamente la esencia de la práctica teórica en general y, a través de ella, la esencia de la práctica en general y, a través de ella, la esencia de las transformaciones, de la "evolución" de las cosas en general.

Si volvemos a nuestro problema: el enunciado teórico de una solución práctica, nos daremos cuenta que éste concierne a la Teoría, es decir, a la dialéctica. El enunciado teórico exacto de la dialéctica interesa, en primer lugar, a las prácticas mismas donde la dialéctica marxista está en acción: ya que estas prácticas ("teoría" y política marxistas) tienen necesidad, en su desarrollo, del concepto de su práctica (de la dialéctica), para no encontrarse desarmadas frente a las formas cualitativamente nuevas de este desarrollo (situaciones nuevas, nuevos "problemas"), o para evitar las caídas o recaídas posibles en las diferentes formas del oportunismo, teórico y práctico. Estas "sorpresas" y estas desviaciones, imputables en último término a "errores ideológicos", es decir, a una debilidad *teórica*, cuestan siempre caro, cuando no demasiado caro.

Pero la Teoría es esencial igualmente a la transformación de los campos donde no existe todavía verdaderamente una práctica teórica marxista. La cuestión, en la mayoría de estos campos, no ha sido "liquidada" tal como en *El capital*. La práctica teórica marxista de la *epistemología*, de la historia de las ciencias, de la historia de las ideologías, de la historia de la filosofía, de la historia del arte, debe todavía en gran parte constituirse. Ello no quiere decir que no existan marxistas que trabajen en estos campos, ni que no se haya adquirido una gran experiencia real, pero no tienen detrás el equivalente de *El capital* o de la práctica revolucionaria de los marxistas desde hace un siglo. Su práctica se sitúa, en gran parte, *delante de ellos*, está por elaborarse o aun por fundarse, es decir, por apoyarse en bases teóricas justas, a fin de que corresponda a un objeto real, y no a un objeto presunto o ideológico, y sea verdaderamente una práctica teórica y no una práctica técnica. Para lograr este fin necesitan la Teoría, es decir, la dialéctica materialista, como el único método capaz de anticipar su práctica teórica señalando sus condiciones formales. En este caso, utilizar la Teoría no se reduce a *aplicar* fórmulas (las del materialismo, las de la dialéctica) a un contenido preestablecido. Lenin mismo reprochaba a Engels y a Plejanov haber *aplicado* la dialéctica desde fuera a los "ejemplos" de las ciencias de la naturaleza.[6] La aplicación exterior de un concepto no es jamás el equivalente de una *práctica teórica*. Esta aplicación no cambia en nada la verdad recibida del exterior, salvo su *nombre*, bautizo incapaz de producir la menor transformación real en las verdades que lo reciben. La aplicación de las "leyes" de la dialéctica a tal o cual resultado de la Física, por ejemplo, no es una práctica teórica, si esta aplicación no cambia en nada la estructura y el desarrollo de la *práctica* teórica en la Física: peor aún, puede convertirse en obstáculo ideológico.

Sin embargo, y esta tesis es fundamental al marxismo, no es suficiente rechazar el dogmatismo de la *aplicación* de las formas de la dialéctica y confiar en la *espontaneidad* de las prácticas teóricas existentes, ya que sabemos que no existe una práctica teórica *pura*, una

6 Cf. Lenin: *Cahiers*, p. 220. "No se puede aplicar tal cual la lógica de Hegel ni considerarla como algo dado. Es necesario extraer los aspectos lógicos (gnoseológicos) después de haberlos desembarazado de la mística de las ideas: es aún un gran trabajo."

Lenin: "La justeza de este aspecto del contenido de la dialéctica [se trata de la 'identidad de los contrarios', L. A.] debe ser verificada por la historia de la ciencia. Generalmente no se presta demasiada atención a este aspecto de la dialéctica (Plejanov, por ejemplo): la identidad de los contrarios es considerada como una suma de *ejemplos* ('por ejemplo, el grano'; 'por ejemplo, el comunismo primitivo'. Es lo que hace también Engels. Pero lo hace 'con fines de divulgación'...) y no como *ley del conocimiento* (ni como ley del mundo objetivo)." (Cursivas de Lenin.) Marx-Engels-Marxismo, pasaje, "En torno a la cuestión dialéctica", Ed. Progreso. Moscú, p. 339.

ciencia totalmente desnuda, que estaría preservada para siempre, en su historia como ciencia, de las amenazas y ataques del idealismo, es decir, de las ideologías que la rodean; sabemos que no existe ciencia "pura" más que a condición de purificarla sin descanso, ni ciencia libre dentro de la necesidad de su historia, más que a condición de liberarla sin descanso de la ideología que la ocupa, la acosa o la acecha. Esta purificación, esta liberación, no se adquieren sino al precio de una lucha incesante contra la ideología misma, es decir, contra el idealismo, lucha, cuyas razones y objetivos pueden ser aclarados y orientados por la Teoría (el materialismo dialéctico), como por ningún otro método en el mundo. ¿Qué decir entonces de la *espontaneidad* de esas disciplinas de vanguardia, triunfantes, consagradas a intereses pragmáticos precisos?; que no son rigurosamente ciencias, pero que pretenden serlo porque emplean métodos "científicos" (definidos, sin embargo, independientemente de la especificidad de su objeto presunto); que piensan poseer, como toda verdadera ciencia, un *objeto*, cuando sólo se refieren a una realidad dada que, por lo demás, se la disputan y arrebatan varias "ciencias" concurrentes: un cierto campo de fenómenos aún no constituido en hechos científicos y, por lo tanto, no unificado; disciplinas que, en la época actual, no pueden constituir verdaderas prácticas teóricas, debido a que no tienen, en la mayor parte de los casos, sino la unidad de las prácticas técnicas (ejemplos: la psicosociología, la sociología y la psicología misma en muchas de sus ramas)[7] La única Teoría capaz de suscitar,

[7] La práctica teórica produce conocimientos, que pueden figurar luego como *medios* al servicio de los objetivos de una práctica técnica. Toda práctica técnica se define por sus objetivos: tales efectos definidos que deben producirse en tal objeto, en tal situación. Los medios dependen de los objetivos. Toda práctica técnica utiliza, entre estos medios, conocimientos que intervienen como procedimientos: sea conocimientos pedidos prestados al exterior, a las ciencias existentes; sea "conocimientos" que la práctica técnica produce ella misma, para realizar su fin. En todos los casos la relación entre la técnica y el conocimiento es una relación *exterior*, no reflexiva, radicalmente diferente de la relación interior, reflexiva, existente entre la ciencia y sus conocimientos. Es esta exterioridad lo que funda la tesis de Lenin acerca de la necesidad de *importar* la teoría marxista en la práctica política espontánea de la clase obrera. Abandonada a sí misma, una práctica (técnica) espontánea produce solamente la "teoría" que necesita, como forma de producir el fin que se le ha asignado: esta "teoría" no es nunca más que la reflexión de este fin, no criticado, no conocido, sobre los medios de realización, es decir, un *sub-producto* del reflejo del fin de la práctica técnica sobre estos medios. Una "teoría" que no pone en cuestión el fin del cual es un *subproducto*, permanece prisionera de este fin, y de sus "realidades" que lo han impuesto como fin. Así es en numerosas ramas de la psicología y de la economía, más aún de la Economía, de la Política, del Arte, etc... Este punto es capital si se quiere identificar el peligro ideológico más amenazador: la creación y el reinado de pretendidas teorías que no tienen nada que ver con la verdadera teoría, y que no son sino *sub-productos* de la actividad técnica. La creencia en la virtud teórica "espontánea" de la técnica se encuentra en el origen de esta ideología, que constituye la esencia del Pensamiento Tecnocrático.

de plantear, la cuestión previa de la validez de estas disciplinas, de criticar la ideología bajo todos sus disfraces, incluido el disfraz de las prácticas técnicas en las ciencias, es la Teoría de la práctica teórica (en su distinción de la práctica ideológica): la dialéctica materialista o el materialismo dialéctico, la concepción de la dialéctica materialista en su *especificidad.*

Ya que, sobre esto estamos todos de acuerdo, si se trata de defender una ciencia realmente existente contra la ideología que la cerca, de discernir lo que es verdaderamente ciencia de lo que es verdaderamente ideología, sin caer en el error de confundir, como se ve a veces, un elemento realmente científico con un elemento de la ideología, o como se ve con frecuencia, un elemento ideológico con un elemento científico...; si se trata también (lo que es políticamente muy importante) de criticar las pretensiones de las prácticas técnicas dominantes, y de fundar las verdaderas prácticas teóricas que son necesarias a nuestro tiempo, al socialismo y al comunismo; si se trata de esas tareas que requieren todas la intervención de la dialéctica *marxista,* no podemos evidentemente contentarnos con una formulación de la Teoría, es decir, de la dialéctica materialista, que tenga el inconveniente de ser inexacta, de estar muy lejos de ser exacta, como la teoría hegeliana de la dialéctica. Sé bien que aún así esta aproximación puede corresponder a un cierto grado de realidad y estar dotada, en este sentido, de un cierto significado *práctico,* sirviendo de señal o de indicación ("es lo que hace también Engels", dice Lenin. Pero lo hace "por motivos de divulgación", *Cahiers,* p. 279) no solamente en la pedagogía sino también en la lucha. Pero, para que una práctica pueda servirse de fórmulas aproximadas, es necesario que, al menos, esta práctica sea "verdadera", que pueda en ciertos casos prescindir del enunciado de la Teoría y pueda reconocerse globalmente en una teoría aproximativa. Pero, cuando una práctica *no existe* verdaderamente, cuando es necesario *constituirla,* la aproximación se transforma en obstáculo. Los investigadores marxistas que examinan aquellos campos de vanguardia como la teoría de las ideologías (derecho, moral, religión, arte, filosofía), la teoría de la historia de las ciencias y de su prehistoria ideológica, la epistemología (teoría de la práctica teórica de las matemáticas y otras ciencias de la naturaleza), etc...: estos terrenos de vanguardia arriesgados pero apasionantes; los que se plantean problemas difíciles en el campo mismo de la práctica teórica marxista (la de la historia), dejando de lado los otros "investigadores" revolucionarios que afrontan dificultades políticas bajo formas radicalmente nuevas (África, América Latina, transición hacia el comunismo, etc...); si todos estos investigadores sólo pudieran contar con una dialéctica materialista

que sólo fuera la dialéctica... hegeliana, aunque ésta fuera despojada del sistema ideológico de Hegel, aunque fuera declarada "invertida" (si esta inversión consiste en aplicar la dialéctica hegeliana a lo real en lugar de a la Idea), no irían sin duda muy lejos en su compañía. Todos tienen, en consecuencia, necesidad de la dialéctica materialista *en persona,* sea para afrontar lo nuevo en el campo de una práctica real, sea para fundar una práctica real.

2. UNA REVOLUCIÓN TEÓRICA EN ACCIÓN

Partiremos de las prácticas en las que podemos encontrar en acción la dialéctica marxista en persona: la práctica teórica (A) y la práctica política (B) marxistas.

A. *La práctica teórica marxista*

Existe, por lo tanto, una práctica de la teoría. La teoría es una práctica específica que se ejerce sobre un objeto propio y desemboca en un *producto* propio: un *conocimiento.* Considerado en sí mismo, todo trabajo teórico supone, en consecuencia, una materia dada, y "medios de producción" (los conceptos de la "teoría" y su modo de empleo: el método). La materia prima tratada por el trabajo teórico puede ser muy "ideológica", en el caso de una ciencia naciente; en el caso de una ciencia ya constituida y desarrollada, puede ser una materia ya elaborada teóricamente, conceptos científicos ya formados. Diremos, muy esquemáticamente, que los medios de trabajo teórico que constituyen su condición misma: la teoría y el método, representan el lado "activo" de la práctica teórica, el momento determinante del proceso. El conocimiento del proceso de esta práctica teórica, en su generalidad, es decir, como forma específica, como diferenciación real de la práctica, la que no es sino la forma específica del proceso de transformación general, de la "evolución de las cosas", constituye una primera elaboración teórica de la Teoría, es decir, de la dialéctica materialista.

Ahora bien, una práctica teórica real (que produce conocimientos) puede realizar muy bien su oficio de teoría sin sentir, necesariamente, la necesidad de hacer la teoría de su propia práctica, de su proceso. Éste es el caso de la mayoría de las ciencias: tienen sin duda una "teoría" (un cuerpo de conceptos propio), pero ésta no constituye una Teoría de su práctica teórica. El tiempo de la Teoría de la práctica teórica, es decir, el momento en que una "teoría" experimente la necesidad de la Teoría de su propia práctica, el tiempo de la Teoría del método, en sentido general, surge siempre *a poste-*

riori, para ayudar a superar las dificultades prácticas o "teóricas", a resolver problemas insolubles debido al juego de la práctica inmersa en sus obras, por lo tanto, ciega teóricamente, o para hacer frente a una crisis aún más profunda. Pero la ciencia puede ejercer su oficio, es decir, producir conocimientos, durante mucho tiempo sin experimentar la necesidad de hacer la Teoría de lo que hace, la teoría de su práctica, de su "método". Véase a Marx. Escribió diez obras y ese monumento que es *El capital* sin haber escrito nunca una "Dialéctica". Pensó escribirla, pero no lo hizo. No tuvo nunca tiempo. Lo que quiere decir que no la necesitó, ya que la Teoría de su práctica teórica no era en ese momento *esencial* al desarrollo de su teoría, es decir, a la fecundidad de su propia práctica.

Sin embargo, esa "dialéctica" nos hubiera interesado mucho, ya que hubiera sido la Teoría de la práctica teórica de Marx, es decir, una forma determinada de la solución (existente en estado práctico) del problema que nos ocupa: ¿en qué consiste la especificidad de la *dialéctica* marxista? Esta solución práctica, esta *dialéctica*, existe en la práctica teórica de Marx donde se encuentra en acción. El método que Marx emplea en su práctica teórica, en su trabajo científico sobre lo "dado" que transforma en conocimiento, es justamente la *dialéctica marxista;* y es justamente esta *dialéctica* la que contiene en sí misma, en estado práctico, la solución al problema de la relación entre Marx y Hegel, la realidad de esa famosa "*inversión*", a través de la cual Marx nos señala, en las palabras a la segunda edición de *El capital* que ha ajustado sus cuentas con la dialéctica hegeliana. He aquí la razón que nos hace lamentar tanto la falta de esta "Dialéctica" que Marx no necesitó, de la cual nos privó, sabiendo, sin embargo, perfectamente, que la poseemos y en dónde podemos encontrarla: en las obras teóricas de Marx, en *El capital*, etc...: sí, allí la encontramos, en estado práctico, lo que ciertamente es fundamental, pero *no en estado teórico*.[8]

Engels y Lenin lo sabían.[9] Sabían que la dialéctica marxista existía en *El capital*, pero en estado práctico. Sabían también, por lo tanto, que Marx no nos había dejado una "dialéctica" en estado *teórico*. No confundían, no podían confundir, salvo en exposiciones extremadamente generales, o en situaciones de urgencia teórica históricamente definidas, la *indicación* a través de la cual Marx nos

8 Sin considerar una excepción notable de la que se tratará luego.

9 Cf. Lenin: "Marx no nos ha dejado una Lógica (con L mayúscula) pero nos ha dejado la *lógica* de *El capital*. Sería necesario sacar el mejor partido posible de ella. En *El capital*, Marx aplica la lógica a una sola ciencia, la dialéctica y la teoría del conocimiento del materialismo (no hay necesidad de utilizar tres palabras, es una sola y misma cosa), tomando todo lo que hay de valor en Hegel y desarrollándolo." *Cahiers*, p. 201.

señala que ha *ajustado sus cuentas* con Hegel, con el *conocimiento* de esa solución, es decir, con la teoría de esa solución. Las "indicaciones" de Marx sobre la "inversión" pueden, sin duda, servir de puntos de referencia para situarse y orientarse, en general, en el dominio de la ideología: representan, sin duda, la indicación, el reconocimiento práctico de la existencia de la solución, pero de ninguna manera su *conocimiento* riguroso. He aquí la razón por la cual las indicaciones de Marx deben y pueden *incitarnos* a la teoría: a enunciar lo más rigurosamente posible la solución práctica cuya existencia nos señalan.

B. *La práctica política marxista*

Lo mismo ocurre con la práctica política marxista de la lucha de clases. En mi último trabajo tomé el ejemplo de la Revolución del 17, *pero uno se da cuenta de que hubiera podido tomar cien casos* como éste, diferentes o actuales. En este ejemplo, encontramos en práctica y puesta a prueba, lo que es lo mismo, la "dialéctica" que viene de Marx, y en ella esa "inversión" que la distingue de Hegel, pero, nuevamente, sólo en *estado práctico*. Esta dialéctica viene de Marx: ya que la práctica del partido bolchevique se funda en la dialéctica de *El capital*, en la "teoría" marxista. En la práctica de la lucha de clases durante la Revolución del 17, y en las reflexiones de Lenin, encontramos sin duda la dialéctica marxista en su especificidad, pero en estado práctico. Y aquí comprobamos, una vez más, que esta *práctica* política, que tiene su materia prima definida, sus instrumentos y su método, que como toda práctica, produce transformaciones (que no son *conocimientos*, sino una revolución en las *relaciones sociales*), puede existir y desarrollarse sin experimentar la necesidad de hacer la teoría de su propia práctica, la Teoría de su "método". Puede existir, subsistir y aun progresar sin ella; como lo hace toda otra práctica, hasta el momento en que su objeto (el mundo existente de la sociedad que ella transforma) le opone una resistencia suficiente como para obligarla a llenar ese hueco, a plantearse y pensar su propio método con el fin de producir las soluciones adecuadas, los *medios* para producirlas, y en particular para producir dentro de la "teoría" que es su fundamento (la teoría de la formación social existente) los *nuevos conocimientos* correspondientes al contenido del nuevo "estado" de su desarrollo. Ejemplo de estos "nuevos conocimientos": las llamadas aportaciones teóricas del "leninismo" para el período del imperialismo en su fase de guerras interimperialistas; o lo que se denominará más tarde con un nombre que todavía no existe: las aportaciones teóricas necesa-

rias al período presente, donde, en el combate por la coexistencia pacífica, aparecen las primeras formas *revolucionarias* en ciertos países llamados "subdesarrollados", más allá de su lucha por la independencia nacional.

Después de lo dicho, uno podrá tal vez sorprenderse al leer que la práctica de la lucha de clases no ha sido pensada bajo la forma teórica del *método* o Teoría,[10] cuando poseemos sobre ella diez textos de Lenin aparentemente decisivos, dentro de los cuales el más célebre es *¿Qué hacer?* Pero este último texto, por ejemplo, si bien define los fundamentos teóricos e históricos de la práctica de los comunistas rusos, y desemboca en un programa de acción, no constituye, sin embargo, una reflexión sobre la práctica política como tal. No constituye, ya que no es su propósito, la teoría de su propio método en el sentido general de Teoría. No es, por lo tanto, un texto sobre la dialéctica, aunque la dialéctica marxista se encuentre allí en práctica.

Para comprender bien este punto, volvamos al ejemplo de los textos de Lenin sobre la Revolución del 17, que cité o de los cuales di referencias precisas.[11] Es necesario precisar el *status* de estos textos. No son textos de un historiador sino de un dirigente político, que roba unas horas a la lucha para hablar de la lucha a los hombres que la están viviendo, para darles la posibilidad de comprender su lucha. Son, por lo tanto, textos de uso político directo, redactados por un hombre comprometido en la revolución, que reflexiona sobre su experiencia práctica, en el campo mismo de su experiencia. Se me ha hecho un gran honor al reprochárseme por haber respetado la forma de las reflexiones de Lenin, sus detalles, su expresión misma, considerándolas en lo que eran, sin querer "superarlas" inmediatamente, a través de un análisis histórico verdadero.[12] No se puede negar que ciertas reflexiones de Lenin tienen toda la apariencia de lo que se ha llamado "pluralismo", "hiperempirismo", "teoría de los factores", etc., cuando evocan las circunstancias múltiples y excepcionales que han provocado y permitido el triunfo de la revolución.[13]

[10] Sin considerar una excepción notable que será tratada después.

[11] Debería haber citado en detalle todos los textos y no contentarme con dar, la mayoría de las veces, la sola referencia, aunque ella fuere exacta.

[12] Cf. Mury, *op. cit.*, p. 47.

[13] Lenin: "Cartas desde lejos. Primera carta. La primera etapa de la primera revolución", *Obras escogidas*, t. 2, pp. 29-30: "Si la revolución ha triunfado con tanta rapidez. . . es únicamente porque, debido a la situación histórica original en extremo, se *fundieron*, con 'unanimidad' notable, *corrientes absolutamente diferentes*, intereses de clase *absolutamente heterogéneos*, aspiraciones políticas y sociales *absolutamente opuestas*." Lenin mismo subrayó ciertas palabras de este texto. Un poco más lejos Lenin declara: "*Las cosas han ocurrido así* y solamente así. Así y solamente así puede considerar las cosas el político que no teme la verdad, que sopesa con lucidez la correlación de las fuerzas sociales en la revolución, que aprecia cada *'momento actual'*, no sólo en todo lo que tiene de original en el instante dado, sino también desde el punto de vista de los resortes

Yo las he tomado tal cual se presentaban, no en su apariencia sino en su esencia, no en la apariencia de su "pluralismo", sino en la significación profundamente teórica de esta "apariencia". El sentido de estos textos de Lenin no se encuentra en la simple descripción de una situación dada, de una enumeración empírica de los elementos diversos, paradójicos o excepcionales: tienen, por el contrario, el sentido de un *análisis* de alcance teórico. Se refieren a una realidad esencial a la práctica política, realidad que debemos *pensar*, para captar la esencia específica de esta práctica. Estos textos constituyen un análisis de la estructura del campo, del objeto (para retomar nuestra terminología anterior) de la materia prima específica de la práctica política en general, a través de un ejemplo preciso: la práctica política de un dirigente marxista en 1917.

Comprendido de esta manera, el análisis de Lenin responde prácticamente (su análisis es esta respuesta en estado práctico) a la cuestión teórica general: ¿qué se entiende por práctica política?, ¿qué es lo que la distingue de las otras prácticas?, o, si se prefiere una formulación más clásica: ¿qué se entiende por acción política? A través de Lenin y contra la tesis especulativa (hegeliana, pero heredada por Hegel de una ideología más antigua ya que se encuentra así formulada por Bossuet), que considera lo concreto de una situación política como "la contingencia" en la que se "realiza la necesidad", somos capaces de dar el comienzo de una respuesta teórica a esta cuestión real. Vemos que la práctica política de Lenin no tiene por objeto la Historia universal, tampoco la Historia general del Imperialismo. La Historia del imperialismo es sin duda problematizada en su práctica, pero no constituye un objeto propio. La historia del imperialismo como tal es objeto de otras actividades: la del teórico marxista, la del historiador marxista, pero en estos casos es el objeto de prácticas teóricas. Lenin, en cambio, encuentra al imperialismo en su práctica política bajo la modalidad de la existencia *actual*: en un presente concreto. El teórico de la historia o el historiador lo encuentra bajo otra modalidad, la de inactualidad y abstracción. El objeto de la práctica política pertenece, por lo tanto, sin duda, a la historia de la que tratan también el teórico y el historiador, pero es un objeto *diferente*. Lenin sabe perfectamente que actúa sobre un presente social que es el producto del desarrollo del imperialismo, sin lo cual no sería marxista, pero no actúa en 1917 sobre el Imperialismo en general: actúa sobre lo concreto de la situación, de la coyuntura de Rusia, sobre lo que él denomina tan notablemente "el

más profundos, de una correlación más profunda de los intereses del proletariado y de la burguesía, tanto en Rusia como en el mundo entero" (p. 30). (Aquí las cursivas son mías. L. A.)

momento actual", ese momento cuya actualidad define su práctica política como tal. En ese mundo que el historiador se ve obligado a ver en corte para verlo tal como Lenin lo vivía y comprendía, porque era, como lo es el mundo que existe actualmente, el único mundo concreto que existió, en la única concreción posible, la de su actualidad, en el "momento actual", Lenin analiza lo que constituye las características de su estructura: esas articulaciones esenciales, esos eslabones, esos nudos estratégicos de los cuales depende la posibilidad y el resultado de toda práctica revolucionaria; esa disposición y esas relaciones típicas de las contradicciones de un país determinado (semifeudal y semicolonial y, sin embargo, imperialista), en ese período en que la contradicción principal llega a ser explosiva. Aquí se encuentra lo irremplazable de los textos de Lenin: en el análisis de la estructura de una *coyuntura*, en el desplazamiento y las condensaciones de sus contradicciones, en su unidad paradójica, que constituyen la existencia misma de ese "*momento actual*" que la acción política va a transformar, en el sentido fuerte del término, de un febrero en un octubre 17.

Y cuando se opone o propone a estos textos la lección irreprochable de un análisis histórico de largo alcance [14] —en el cual el "momento actual" de Lenin no es sino un instante que se disuelve en un proceso que ha comenzado desde hace mucho tiempo, y que va a dejarlo atrás en su propio futuro que ha llegado a ser real: uno de esos análisis históricos en los que el Imperialismo lo explica todo, y es sin duda verdad, pero a través del cual, muy a menudo, el infortunado Lenin, que se esfuerza por salir adelante con sus problemas y sus análisis de la práctica revolucionaria, es literalmente cogido, barrido, arrastrado por la avalancha de la demostración histórica —uno permanece estupefacto... Como si para Lenin el Imperialismo no fuera, justamente, estas o aquellas contradicciones actuales, su estructura y sus relaciones actuales, como si esta actualidad estructurada no constituyera el único objeto de su acción política. Como si bastara una palabra para disipar mágicamente la realidad de una práctica irremplazable, la de los revolucionarios, sus vidas, sus sufrimientos, sus sacrificios, sus esfuerzos, en resumen, su historia concreta, mediante el uso que se da a otra práctica, fundada en la primera, la del historiador, es decir, un hombre de ciencia que reflexiona necesariamente sobre el hecho consumado de la necesidad; como si se pudiera confundir la práctica teórica de un historiador clásico, que analiza el pasado, con la práctica de un dirigente revolucionario que reflexiona en el presente sobre el presente, acerca de

[14] Mury, *op. cit.*, pp. 47-48.

la necesidad que debe realizarse, sobre los medios para producirla, sobre los puntos de aplicación estratégica de esos medios, en resumen, sobre su propia acción, ya que es él quien actúa sobre la historia concreta, y sus errores y éxitos no figuran simplemente bajo la codificación de una "historia" *escrita* en un tomo en 8º en la Biblioteca Nacional; sino que en la vida concreta se llamará para siempre 1905, 1914, 1917, o Hitler, o Franco, o Stalingrado, o la China o Cuba. Distinguir estas dos prácticas, he aquí el fondo de la cuestión que nos preocupa. Ya que Lenin sabía mejor que nadie que las contradicciones que él analizaba provenían de un solo y mismo Imperialismo, el cual producía hasta sus propias paradojas. Pero, sabiéndolo, lo que le interesaba en ellas no era ese saber histórico general, y, debido a que lo sabía experimentalmente, podía interesarse en otra cosa, en lo que constituye la estructura de su objeto práctico: en esa estructura típica de las contradicciones, en sus desplazamientos, en sus condensaciones, y en esa "fusión" de la ruptura revolucionaria que resultaba; en resumen, en ese momento actual que constituían. Ésta es la razón que hace que la teoría del "eslabón más débil" no sea sino una sola y misma cosa que la teoría del "eslabón decisivo".

Cuando se ha visto esto, se puede volver tranquilamente a Lenin. Un ideólogo se esforzará en vano por hacerlo desaparecer bajo la demostración de un análisis histórico: un hombrecito continúa siendo, en el centro de la Historia y de nuestra vida, ese eterno "momento actual". Continúa hablando, apacible y apasionadamente. Continúa hablándonos de esa cosa tan simple: de su práctica revolucionaria, de la práctica de la lucha de clases, de lo que permite, en síntesis actuar sobre la Historia, desde el seno de la única historia presente, de lo específico de la contradicción, y de la dialéctica, de esa diferencia específica de la contradicción que permite, simplemente, no demostrar o explicar *a posteriori*, sino "hacer" en nuestro único presente las revoluciones "inevitables" o, como dice tan profundamente Marx,[15] de hacer de la dialéctica, no la teoría del hecho consumado,[16] sino un método revolucionario.

Resumo. El problema planteado: ¿en qué consiste la "inversión" hecha por Marx de la dialéctica hegeliana?, ¿cuál es la diferencia específica que distingue la dialéctica marxista de la dialéctica hegeliana?; este problema ha sido resuelto por la práctica marxista, en la

[15] Palabras finales a la 2ª ed. alemana del primer tomo de *El capital*, Marx-Engels: *Obras escogidas*, t. II, pp. 434-435. Traducción directa del alemán: "En su forma mistificada la dialéctica... parecía transfigurar lo existente"... en su "forma racimal... es esencialmente crítica y revolucionaria". *Das Kapital*, "Nachwort zur Zweiten Auflage", Marx-Engels, *Werke*, t. 13, Dietz Verlag, Berlín, 1964, pp. 27-28.

[16] Que puede ser también el hecho consumado de una revolución superada.

práctica teórica de Marx o en la práctica política de la lucha de clases. Su solución existe, por lo tanto, en las obras del marxismo, pero en estado práctico. Se trata ahora de enunciarla bajo la forma teórica, es decir, de pasar de lo que, en la mayor parte de las "citas célebres",[17] es reconocimiento práctico de una existencia, a su conocimiento teórico.

Esta distinción debe evitarnos un último callejón sin salida. Es en efecto muy fácil, y por lo mismo tentador, considerar el reconocimiento de la existencia de un objeto por su *conocimiento*. Esta facilidad es la que habría podido oponerme como único argumento, o por el equivalente de un argumento teórico, una parte o toda la lista de las "citas célebres". A pesar de ello, son preciosas ya que nos indican que el problema existe y ha sido resuelto. Dicen que Marx lo ha resuelto "invirtiendo" la dialéctica de Hegel. Pero las "citas célebres" no nos dan el conocimiento teórico de esta inversión. Y la prueba evidente de ello es que es necesario hacer un serio esfuerzo teórico para llegar a pensar esa inversión aparentemente tan evidente... En realidad, la mayor parte de las "aclaraciones" que se nos han propuesto se han limitado a repetir las "citas célebres", parafraseándola (una paráfrasis no es sin embargo una explicación); a mezclar los conceptos (indicativos pero enigmáticos) de "inversión", "núcleo racional", con conceptos marxistas auténticos y rigurosos, como si la claridad teórica de éstos pudiera aclarar por contagio la oscuridad de los otros, como si el conocimiento pudiera nacer de la sola cohabitación de lo conocido y de lo mal conocido o de lo desconocido,[18] ¡como si bastara la vecindad de uno o dos conceptos científicos para transfigurar el reconocimiento de la existencia de la "inversión" o del "núcleo" en su conocimiento! Es más eficaz asumir claramente la responsabilidad de la tesis; declarar, por ejemplo, que la "inversión" es un verdadero *conocimiento*, tomar este riesgo, someter esta tesis a la prueba de la práctica teórica, y examinar los resultados. Esta tentativa es interesante, debido a que es una experiencia real y a que desemboca en una demostración por el absurdo, enseñando que es necesario alterar profundamente el pensamiento de Marx para hacerle confesar que nos ha dado, en la "inversión", un conocimiento.[19]

17 Llamo así, por comodidad, a los textos conocidos de los clásicos del marxismo, que señalan nuestro problema.

18 Marx, *Crítica del programa de Gotha*, 1875: "Cabe, entonces, preguntarse: ¿qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista?... Esta pregunta sólo puede contestarse científicamente, y por más que acoplemos de mil maneras la palabra pueblo y la palabra Estado, no nos acercamos ni un pelo a la solución del problema." Ed. Progreso, Moscú, p. 24.

19 G. Mury ha intentado esta experiencia en *La Pensée*, núm. 108, *loc. cit.*

Estas tentaciones y esta experiencia confirman, a su manera, que no es en la indicación de su existencia donde se debe buscar la teoría de la solución. La existencia de la solución en estado práctico es una cosa. El conocimiento de esta solución es otra cosa.

He dicho que Marx no nos había dado una "Dialéctica". Esto no es completamente exacto. Nos ha dado un texto metodológico de primer orden, desgraciadamente inconcluso: la *Introducción a la crítica de la economía política* de 1859. Este texto no emplea la palabra "inversión", pero habla de su realidad: de las condiciones de validez del empleo científico de los conceptos de la Economía política. Basta reflexionar sobre este empleo para poder sacar de él los elementos fundamentales de una Dialéctica, ya que su empleo no es sino la Dialéctica en estado práctico.

He dicho que Lenin no nos ha dado una "Dialéctica" que constituya el enunciado teórico de la dialéctica que emplea en su propia práctica política; aún más generalmente, que el trabajo teórico de la enunciación de la dialéctica, que se emplea en la práctica marxista de la lucha de clases, estaba por hacerse. No es completamente exacto. Lenin nos dejó en sus *Cuadernos filosóficos* algunas frases que son el esbozo de una "Dialéctica". Mao Tse-tung desarrolló estas notas, en plena lucha política contra las desviaciones dogmáticas del Partido chino en 1937, en un texto importante: *A propósito de la contradicción.*[20]

Quisiera mostrar cómo podemos encontrar en estos textos —bajo una forma ya muy elaborada y que sólo es necesario desarrollar, referir a su fundamento, pero que, a pesar de ello es todavía necesario pensar— la respuesta teórica a nuestra cuestión: ¿cuál es la especificidad de la dialéctica marxista?

3. EL PROCESO DE LA PRÁCTICA TEÓRICA

> ...La totalidad concreta como totalidad de pensamiento, como un *concretum* de pensamiento, es en realidad un producto del pensar y del concebir, de ninguna manera un producto del concepto que piensa, que se engendra a sí mismo, en el exterior o por encima de las intuiciones y de las representaciones, sino, por el contrario, un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos.
>
> K. MARX, *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Marx-Engels: *Werke*, t. 13, Dietz Verlag, Berlin, 1964, p. 632.

[20] Cf. *La Pensée*, diciembre de 1962, p. 7, nota 6.

Mao Tse-tung parte de la contradicción en su "universalidad", pero no lo hace sino para hablar seriamente de la contradicción en la práctica de la lucha de clases, en virtud justamente del principio también universal de que lo universal no existe sino en lo particular, principio que Mao piensa a propósito de la contradicción, en la forma universal siguiente: la contradicción es siempre específica, la especificidad pertenece universalmente a su esencia. Se podrá hacer ironía acerca de este "trabajo" previo de lo universal que parece tener necesidad de un suplemento de universalidad para dar a luz la especificidad, y tomar este "trabajo" por el trabajo de lo "negativo" hegeliano. Ahora bien, si se entiende correctamente lo que es el materialismo, este "trabajo" no es un trabajo de lo universal, sino un trabajo sobre un universal previo, trabajo que tiene, justamente, por fin y resultado impedir a este universal la abstracción o la tentación "filosófica" (ideológica), y de referirlo por fuerza a su condición: *la condición de una universalidad especificada científicamente.* Si lo universal debe ser esta especificidad, no tenemos derecho a invocar un universal que no sea lo universal de esta especificidad.

Marx trata este punto esencial del materialismo dialéctico en el ejemplo de la *Introducción,* cuando demuestra que si el empleo de conceptos generales (ejemplos: los conceptos de "producción", "trabajo", "cambio", etc...) es indispensable a la práctica teórica científica: no es su resultado sino su requisito previo. Esta primera generalidad (que llamaremos *Generalidad I*) constituye la materia prima que la práctica teórica de la ciencia transformará en "conceptos" específicos, es decir, en esta otra generalidad (que llamaremos *Generalidad III*) "concreta" que constituye un conocimiento. Pero, ¿qué es entonces la Generalidad I, es decir, la materia prima teórica sobre la que se efectúa el trabajo de la ciencia? Contrariamente a la ilusión ideológica (no "ingenua" ni simple "aberración", sino necesaria y fundada como ideología) del empirismo o del sensualismo, una ciencia no trabaja nunca sobre un existente, que tendría por esencia la inmediatez y la singularidad puras ("sensaciones" o "individuos"). Trabaja siempre sobre lo "general", aun cuando tenga la forma de un "hecho". Cuando se constituye una ciencia, por ejemplo la física con Galileo o la ciencia de la evolución de las formaciones sociales (materialismo histórico) con Marx, trabaja siempre sobre conceptos ya existentes (*Vorstellungen*), es decir, una Generalidad I, de naturaleza ideológica, previa. No "trabaja" sobre un "dato" objetivo puro, que sería el de los hechos puros y absolutos. Su trabajo propio consiste, por el contrario, *en elaborar sus propios hechos científicos,* a través de una crítica de los *"hechos" ideológicos* elaborados por la práctica teórica ideológica anterior. Elaborar

sus propios "hechos" específicos es, al mismo tiempo, elaborar su propia teoría, ya que el hecho científico (y no lo que se denomina fenómeno) no es identificado sino en el campo de una práctica teórica. Cuando se desarrolla una ciencia ya constituida, ésta trabaja, por lo tanto, sobre una materia prima (Generalidad I) constituida de conceptos todavía ideológicos o de "hechos" científicos, o de conceptos ya elaborados científicamente pero pertenecientes a un estado anterior de la ciencia (una ex-Generalidad III). Transformar la Generalidad I en Generalidad III es el trabajo y la producción de la ciencia.

Pero ¿quién trabaja? ¿Qué debe entenderse por la expresión: la ciencia trabaja? Toda transformación (toda práctica) supone, como ya lo hemos visto, la transformación de una materia prima en productos, por medio del empleo de medios de producción determinados. ¿Cuál es, en la práctica teórica de la ciencia, el momento, nivel, instancia, que corresponde a los medios de producción? Si hacemos abstracción provisionalmente, de los hombres como medios de producción, forman lo que llamaremos la *Generalidad II*, constituida por el cuerpo de conceptos cuya unidad, más o menos contradictoria, constituye la "teoría" de la ciencia en el momento (histórico) considerado,[21] "teoría" que define el campo en el que debe plantearse todo "problema" de la ciencia (es decir, donde serán planteadas bajo forma de problema, por y en ese campo, las "dificultades" encontradas por la ciencia con respecto a su objeto, en la confrontación de sus "hechos" y de su "teoría", de sus "conocimientos" antiguos y de su teoría, o de su "teoría" y de sus "conocimientos" nuevos). Contentémonos, sin entrar en la dialéctica de este trabajo teórico, con estas indicaciones esquemáticas. Son suficientes para comprender que la práctica teórica produce Generalidades III por el trabajo de la Generalidad II sobre la Generalidad I. Nos bastan para comprender las dos importantes proposiciones siguientes:

[21] Esta *Generalidad II*, designada por el concepto de "teoría" merecería evidentemente un examen más profundo del que puedo aquí realizar. Digamos simplemente que la unidad de lo que llamo "teoría" existe raramente en una ciencia bajo la forma reflexiva de un sistema teórico unificado. No implica solamente, al menos en las ciencias experimentales, conceptos en su existencia puramente teórica, sino igualmente todo el campo de la técnica en la cual son utilizados gran parte de los conceptos teóricos. La parte propia y explícitamente teórica se encuentra raramente unificada bajo una forma no contradictoria. Con la mayor frecuencia está hecha de regiones localmente unificadas en teorías regionales coexistentes en un todo complejo y contradictorio que posee una unidad no pensada teóricamente. Esta unidad extremadamente compleja y contradictoria es la que está en acción, cada vez según un modo específico, en el trabajo de producción teórico de cada ciencia. Ella es la que, en las ciencias experimentales, por ejemplo, constituye los "fenómenos" en "hechos", la que plantea bajo la forma de problema una dificultad existente, la que "resuelve" este problema, a través de la disposición de dispositivos teórico-técnicos que constituyen el cuerpo real de lo que una tradición idealista denomina: "hipótesis", etc., etc.

1. Entre la Generalidad I y la Generalidad III no existe jamás identidad de esencia, sino siempre transformación real: la transformación de una generalidad ideológica en una generalidad científica (mutación que se piensa bajo la forma que Bachelard, por ejemplo, llama "ruptura epistemológica"); o producción de una nueva generalidad científica, que rechaza la antigua al mismo tiempo que la engloba, es decir, que define su "relatividad" y sus límites (subordinados) de validez.

2. El trabajo que hace pasar la Generalidad I a la Generalidad III, es decir (si se hace abstracción de las diferencias esenciales que distinguen la Generalidad I y la Generalidad III), lo "abstracto" a lo "concreto", sólo concierne al proceso de la práctica teórica, es decir, se desarrolla entero *"en el conocimiento"*.

Esta segunda proposición es la que Marx expresa cuando declara que "el método científico correcto" consiste en partir de lo abstracto para producir lo concreto en el pensamiento.[22] Es necesario captar el sentido preciso de esta tesis para evitar caer en las ilusiones ideológicas con las que se encuentran frecuentemente asociadas estas palabras, es decir, para no creer que lo *abstracto* designaría la teoría misma (ciencia) mientras que lo *concreto* designaría lo real, las realidades "concretas" de las cuales la práctica teórica produce el conocimiento; para no confundir *dos concretos diferentes*: el *concreto-de-pensamiento* que es un conocimiento, y el *concreto-realidad* que es su objeto. El proceso que produce el concreto-de-pensamiento se desarrolla entero en la práctica teórica: concierne, sin duda, al concreto-real, pero ese concreto-real "subsiste, antes como después, en su independencia, externo al pensamiento" (Marx), sin que pueda jamás ser confundido con ese otro "concreto" que es el conocimiento. Que el concreto-de-pensamiento (Generalidad III) aquí considerado nos dé el conocimiento de su objeto (concreto-real) sólo puede presentar dificultad a la ideología, que transforma esta realidad en "problema" (el Problema del Conocimiento), que piensa

22 Marx, *Introducción a la crítica*... Traducción directa del texto alemán: *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*: Marx-Engels, *Werke*, t. 13, Dietz Verlag, Berlín, 1964. "Parece justo comenzar por lo real y lo concreto... Sin embargo, si se observa de más cerca, uno se da cuenta de que esto es falso... (p. 631)" "este último método (el utilizado por los sistemas económicos que van de las nociones generales a las nociones concretas) es manifiestamente el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad en la diversidad. A ello se debe el que aparezca en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida... (en el método científico) las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por vía del pensamiento... El método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto (*vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen*) no es para el pensamiento sino la manera de apropiarse (*anzulignen*) lo concreto, de reproducirlo bajo la forma de un concreto mental (*als ein geistig Konkretes*)..." (p. 632).

como problemático aquello que, justamente, se ha producido como solución no-problemática de un problema real, a través de la práctica científica misma: la no-problematicidad de la relación entre un objeto y su conocimiento. Por lo tanto, es esencial no confundir la distinción real de lo abstracto (Generalidad I) y de lo concreto (Generalidad III) que concierne únicamente a la práctica teórica, con otra distinción, esta vez ideológica, que opone la abstracción (que constituye la esencia del pensamiento, ciencia, teoría) a lo concreto (que constituye la esencia de lo real).

Esta confusión es precisamente la de Feuerbach, compartida por Marx en su período feuerbachiano. No solamente alimenta los lugares comunes de una ideología de consumo corriente en la actualidad, sino que también puede desorientar a aquellos que se dejan engañar por las "evidencias" de sus virtudes de protesta, algunas veces generosas, en los callejones sin salida teóricos. La crítica que opone en último término la abstracción que pertenecería a la teoría, a la ciencia, a lo concreto que sería lo real mismo, es todavía una crítica ideológica, ya que niega la realidad de la práctica científica, la validez de sus abstracciones y, finalmente, la realidad de ese "concreto" teórico que es un conocimiento. Al pretender ser "concreta", al tener por finalidad lo "concreto" esta concepción pretende ser "verdadera" como concepción, pretende ser, por lo tanto, conocimiento: pero ha comenzado por negar la realidad de la práctica que produce, justamente, el conocimiento. Permanece en la misma ideología que declara "invertir", es decir, no en la abstracción en general, sino en una abstracción ideológica determinada.[23]

A esto se debe volver implacablemente, para reconocer ahora que, en el seno mismo del proceso del conocimiento, la generalidad "abstracta", a partir de la cual el proceso comienza, y la generalidad "concreta" en la que termina, la Generalidad I y la Generalidad III, no son, desde el punto de vista de su esencia, la misma generali-

[23] Ejemplo: Feuerbach mismo. A ello se debe que sea necesario tratar con mucha precaución las "declaraciones materialistas" de Feuerbach. Ya he llamado la atención sobre este punto. Cf. *La Pensée* (marzo-abril de 1961, p. 8) en un artículo sobre el joven Marx (pp. 39-70 de esta edición), en el que yo mismo empleé *algunas nociones todavía ideológicas* que caen en el terreno de la presente crítica. Ejemplo: el concepto de "vuelta atrás" que servía de réplica al concepto de "superación" de Hegel, y que quería ilustrar el esfuerzo de Marx por salir de la ideología, por liberarse de los mitos y tomar contacto con *lo original* deformado por Hegel, este concepto de "vuelta atrás", en su uso polémico mismo, al sugerir un retorno a lo "real", a lo "concreto" *anterior* a la ideología, rozaba el "positivismo". *Otro ejemplo:* la refutación polémica de la *posibilidad* misma de una historia de la filosofía. Esta tesis se basa en una frase de *La ideología alemana* que declara que la filosofía (como la religión, el arte, etc.) no tiene historia. Allí, nuevamente, estábamos en las fronteras del positivismo, a dos pasos de reducir (como *La ideología alemana* está constantemente tentada a hacerlo) toda ideología (por lo tanto la filosofía) a un simple fenómeno (provisional) de una formación social.

dad. En consecuencia, las "apariencias" de la concepción hegeliana de la autogénesis del concepto, del movimiento "dialéctico" a través del cual lo universal abstracto se produce a sí mismo como concreto, reposan sobre la confusión de los tipos diferentes de "abstracción", de "generalidad", que actúan en la práctica teórica. Así, cuando Hegel "concibe —como lo dice Marx [24]— lo real como resultado del pensamiento que se concentra en sí mismo, que se profundiza a sí mismo, que se mueve por sí mismo", hace una doble confusión:

1. Toma, para comenzar, el trabajo de la producción de un conocimiento científico por "el proceso de la génesis de lo concreto (lo real) mismo". Pero Hegel sólo puede caer en esta "ilusión" gracias a una segunda confusión:

2. Toma el concepto universal que figura al comienzo del proceso de conocimiento (ejemplo: el concepto de universalidad misma, el concepto de "ser" en la *Lógica*) por la esencia y motor de este proceso, por "el concepto que se engendra a sí mismo"; [25] toma la Generalidad I, que la práctica teórica va a transformar en conocimiento (Generalidad III), ¡por la esencia y el motor del proceso de transformación mismo! Lo que equivale a decir, para usar una comparación tomada legítimamente de otra práctica,[26] que el carbón sería el que por su autodesarrollo dialéctico produciría la máquina de vapor, las fábricas y todo el extraordinario aparato técnico, mecánico, físico, químico, eléctrico, etc., que permite hoy su extracción y sus innumerables transformaciones. Hegel cae en esta "ilusión" debido a que impone a la realidad de la práctica teórica una concepción ideológica de lo universal, de su función y de su sentido. Ahora bien, en la dialéctica de la práctica, la generalidad abstracta del comienzo (Generalidad I), es decir, la generalidad trabajada, no es la misma que la generalidad que trabaja (Generalidad II) y, con mayor razón, que la generalidad específica (Generalidad III), producto de este trabajo: un conocimiento (lo "concreto-teórico"). La Generalidad II (que trabaja) no es en lo más mínimo el simple desarrollo, el paso (tan complejo como se quiera) del en-sí al para-sí de la Generalidad I (la que es trabajada); ya que la Generalidad II es la "teoría" de la ciencia considerada y, como tal, el resultado de todo proceso (historia de la ciencia a partir de su fundación), que es un proceso de transformaciones reales en el sentido fuerte del término, es decir, un proceso que no tiene la forma de un simple desarrollo (bajo el modelo hegeliano: el desarrollo del en-sí en el para-

24 Marx, *Introducción, op. cit.*, p. 632.
25 *Ibid.*, p. 632.
26 Esta comparación tiene fundamento: las dos prácticas tienen en común la esencia general de la práctica.

sí), sino la forma de mutaciones y reestructuraciones que provocan discontinuidades cualitativas reales. Cuando la Generalidad II trabaja sobre la Generalidad I, jamás lo hace, en consecuencia, sobre sí misma, ni en el momento de la fundación de una ciencia ni en la continuación de su historia. Ésta es la razón por la cual la Generalidad I sale siempre realmente transformada en este trabajo. Si le queda todavía la "forma" general de generalidad, esta forma no nos enseña nada nuevo sobre ella: ya que ha llegado a ser una generalidad completamente diferente —ya no una generalidad ideológica, ni una generalidad perteneciente a un estado superado de la ciencia, sino una realidad científica específica cualitativamente nueva, en todos los casos.

Esta realidad de la práctica teórica, esta dialéctica concreta de la práctica teórica, a saber, la discontinuidad cualitativa que interviene o aparece entre las diferentes Generalidades (I, II, III) en la continuidad misma del proceso de producción de conocimientos, es negada por Hegel, o más bien no la piensa, y, si se le ocurre pensarla, hace de ella el fenómeno de otra realidad, esencial para él pero ideológica de punta a cabo: el movimiento de la Idea. Este movimiento es el proyectado sobre la realidad del trabajo científico, para concebir finalmente la unidad del proceso que va de lo abstracto a lo concreto como la autogénesis del concepto, es decir, como un simple desarrollo, a través de las formas mismas de la enajenación, del en-sí originario en la evolución de su resultado, resultado que no es sino su comienzo. De esta manera, Hegel desconoce las diferencias y transformaciones cualitativas reales, las discontinuidades esenciales que constituyen el proceso mismo de la práctica teórica. Les impone un modelo ideológico, el del desarrollo de una interioridad simple. Lo que equivale a decir: Hegel decreta que la generalidad ideológica que les impone es la esencia única constitutiva de estos tres tipos de generalidades —I, II, III— empleados en la práctica teórica.

Sólo aquí comienza a aclararse, en todas sus implicaciones, el sentido profundo de la crítica marxista de Hegel. El vicio fundamental de Hegel no sólo concierne a la ilusión "especulativa". Esta ilusión especulativa, ya denunciada por Feuerbach, consiste en la identificación del pensamiento y del ser, del proceso del pensamiento y del proceso del ser, del concreto de "pensamiento" y del concreto "real". Éste es el pecado especulativo por excelencia: el pecado de abstracción que invierte el orden de las cosas, y considera el proceso de autogénesis del concepto (abstracto) como el proceso de autogénesis de lo real (concreto). Marx nos explica esto muy claramente en *La Sagrada*

Familia,[27] donde vemos cómo la abstracción de la fruta produce, en la filosofía especulativa hegeliana, la pera, la uva y la ciruela, a través de su propio movimiento de autogénesis autodeterminante. . . Feuerbach lo había expuesto y criticado aún mejor en su admirable análisis de lo "universal concreto" hegeliano que data de 1839. Existiría, así, un *mal* uso de la abstracción (idealista, especulativo) que nos indicaría, por contraste, el *buen* uso de la abstracción (el materialista). Comprendemos muy bien: todo esto es simple y claro. Y nos preparamos para poner las cosas, es decir, la abstracción, en su lugar, a través de una *inversión* liberadora, ya que no es el concepto (general) de fruta el que produce las frutas (concretas) por autodesarrollo, sino por el contrario las frutas (concretas) son las que producen el concepto de fruta (abstracto). ¿Estamos de acuerdo?

No, con todo rigor, no podemos estar de acuerdo; no podemos estar de acuerdo con las confusiones ideológicas que están implicadas en esta "inversión", y que permiten simplemente hablar de ello. No hay rigor en la "inversión" en cuestión sino a condición de presuponer una condición ideológica fundamental, aquella que Marx debía abandonar cuando terminó verdaderamente de ser feuerbachiano, o de invocar el vocabulario de Feuerbach, cuando abandonó conscientemente la ideología empirista que permitía sostener que un concepto científico es producido exactamente como el concepto general de fruta "sería" producido por una abstracción operante sobre las frutas concretas. Cuando, en la *Introducción*, Marx dice que todo proceso de conocimiento científico comienza por una abstracción, una generalidad, y no por concretos reales, demuestra que ha roto definitivamente tanto con la ideología como con la denuncia de la sola abstracción especulativa, es decir, con sus supuestos. Cuando Marx declara que la materia prima de una ciencia existe siempre bajo la forma de una generalidad dada (Generalidad I), nos propone en esta tesis de gran simplicidad un nuevo modelo que no tiene relación con el modelo empirista de la producción del concepto a través de la abstracción buena, que partiría de las frutas concretas y descubriría su esencia "haciendo abstracción de su individualidad". Esto ha quedado claro en lo que se refiere al trabajo científico: éste no parte de los "sujetos concretos", sino de Generalidades I. Pero, ¿sigue siendo esto válido para esta Generalidad I? ¿No constituye ésta un grado de conocimiento producido, precisamente, por esta buena abstracción de la que la abstracción hegeliana haría solamente mal uso? Desgraciadamente esta tesis no pertenece orgánicamente al materia-

[27] *La Sagrada Familia* data de 1844. El mismo tema en *La ideología alemana* (1845) y en la *Miseria de la filosofía*.

lismo dialéctico sino a la ideología empirista y sensualista. Es la tesis que Marx rechaza cuando condena a Feuerbach por haber concebido "lo sensible bajo la forma de objeto", es decir, bajo la forma de una intuición sin práctica. La Generalidad I, el concepto de "fruta", por ejemplo, no es el producto de una "operación de abstracción" efectuada por un "sujeto" (la conciencia, o aun ese sujeto mítico: "la práctica"), sino el resultado de un proceso complejo de elaboración, donde entran siempre en juego muchas prácticas concretas distintas, de niveles diferentes, empíricos, técnicos e ideológicos. (El concepto de fruta, para volver a este ejemplo rudimentario, es en su origen el producto de diferentes prácticas: alimenticias, agrícolas, mágicas, religiosas e ideológicas.) Mientras el conocimiento no ha roto con la ideología, toda Generalidad I está profundamente marcada por la ideología, que es una de las prácticas fundamentales, esenciales, a la existencia de un todo social. El acto de *abstracción* que extraería de los individuos concretos su esencia pura *es un mito ideológico*. La Generalidad I es por esencia inadecuada a la esencia de los objetos de los que debería ser extraída por medio de la abstracción. Esta inadecuación es la que la práctica teórica revela y suprime mediante la transformación de la Generalidad I en Generalidad III. La Generalidad I rechaza también, por lo tanto, el modelo de la ideología empirista, supuesto por la "inversión".

Resumamos: reconocer que la práctica científica parte de lo abstracto para producir un conocimiento (concreto) es reconocer también que la Generalidad I, materia prima de la práctica teórica, es cualitativamente diferente de la Generalidad II que la transforma en "concreto-de-pensamiento", es decir, en conocimiento (Generalidad III). La negación de la diferencia que distingue estos dos tipos de Generalidad, el desconocimiento del primado de la Generalidad II (que trabaja), es decir, de la "teoría" sobre la Generalidad I (trabajada), he aquí el *fondo mismo del idealismo hegeliano*, que Marx rechaza; he aquí, bajo la apariencia, todavía ideológica, de la "inversión" de la especulación abstracta en realidad o ciencia concretas, el punto decisivo en el que se juega la suerte tanto de la ideología hegeliana como de la teoría marxista. De la teoría marxista: ya que todos sabemos que las razones profundas de una ruptura, no las que se confiesan sino las que actúan, deciden para siempre si la liberación que de ella se espera se reducirá a la espera de la libertad, es decir, a su privación, o a la libertad misma.

He aquí por qué considerar el concepto de "inversión" como un *conocimiento* es aceptar la ideología que lo sostiene, es decir, aceptar una concepción que niega la realidad misma de la práctica teórica. El "ajuste de cuentas" sugerido por el concepto de "inversión" no

puede, por lo tanto, consistir en una inversión de la teoría que concibe la autogénesis del concepto como "la génesis de lo concreto" (real), en la teoría contraria: que concibe la autogénesis de lo real como la génesis del concepto (ésta sería la oposición autorizada por la expresión de "inversión", si ella estuviera sólidamente fundada): este ajuste de cuentas consiste (y éste es el punto determinante) en rechazar una teoría ideológica extraña a la realidad de la práctica científica, para sustituirla por una teoría cualitativamente diferente, la que reconoce la esencia de la práctica científica, la distingue de la ideología que se le quiere imponer, toma en serio sus caracteres propios, los piensa, los enuncia, y piensa y enuncia las condiciones prácticas de este mismo reconocimiento.[28] Cuando se llega a este punto se ve que, en último término, no se puede hablar ya de "inversión". Ya que no se obtiene una ciencia invirtiendo una ideología. La ciencia se obtiene solamente si se abandona el campo en el que la ideología cree tener que ver con lo real, es decir, si se abandona su *problemática* ideológica (el supuesto orgánico de sus conceptos fundamentales y, junto con este sistema, la mayor parte de los conceptos mismos) para fundar "*en otro elemento*",[29] en el campo de una nueva problemática, científica, la actividad de una nueva teoría. Empleo estos términos seriamente y, como prueba de ello, desafío a que se exhiba el ejemplo de una ciencia verdadera que haya podido constituirse por la inversión de la problemática de una ideología cualquiera, es decir, sobre la base de la problemática misma de la ideología.[30] Sólo pondría una condición a este desafío: utilizar las palabras en un sentido no metafórico sino riguroso.

28 Este trabajo de ruptura fue el resultado de la práctica teórica de un hombre: Karl Marx. No puedo volver aquí a una cuestión apenas esbozada en mi artículo "Sobre el joven Marx". Sería necesario mostrar por qué la práctica teórica de Marx, que es también un trabajo de transformación, tomó en la teoría la forma preponderante de una ruptura, de un corte epistemológico.

A partir del momento en que la relación de Marx con Hegel no es ya, en último análisis, una relación de inversión sino una relación totalmente diferente, se puede comprender mejor lo que parecía prodigioso y paradójico a Lenin mismo (en la sorpresa de las reacciones inmediatas en los *Cuadernos*): que se pueda encontrar en Hegel análisis utilizables, más aún, ciertas demostraciones, aisladas por cierto, de carácter materialista.

29 Tuve ocasión de proponer esta "imagen teórica" sacada de un párrafo del joven Marx, en *La Nouvelle Critique*, diciembre de 1960, p. 36.

30 Esta especie de desafío despertará, creo, ecos en la experiencia política de los marxistas. Ya que desafiar a que alguien cambie los efectos sin cambiar la causa, la estructura fundamental determinante: he aquí lo que se parece a la crítica del reformismo. Éste es el desafío cotidiano que los comunistas dirigen a todos los reformistas del mundo, que creen que se puede invertir el orden de las cosas sobre su propia base, por ejemplo, invertir la desigualdad social en igualdad social, la explotación del hombre por el hombre en colaboración de los hombres entre sí, sobre la base misma de las relaciones sociales existentes. El canto de lucha de los trabajadores dice que "*el mundo va a cambiar de base*": es teóricamente irreprochable.

4. UN TODO COMPLEJO ESTRUCTURADO "YA DADO"

> La categoría económica más simple... no puede existir jamás de otro modo que bajo la forma de relación unilateral y abstracta de un todo concreto viviente ya dado...
>
> K. MARX, *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie, op. cit.*, p. 632.

Henos aquí muy lejos de la especificidad de toda contradicción... No, no nos hemos alejado de ella ni un paso. Pero sabemos ahora que esta especificidad no es la especificidad de cualquier generalidad, es decir, al extremo, de una generalidad ideológica. Será la especificidad de una Generalidad III, de un conocimiento.

¿Cuál es, pues, esa "especificidad" de la contradicción?

La dialéctica "es el estudio de la contradicción en la esencia misma de las cosas" o, lo que es lo mismo, "la teoría de la identidad de los contrarios". A través de esto, dice Lenin, "se captará el núcleo de la dialéctica, pero esto exige explicaciones y desarrollos". Mao cita estos textos, y pasa "a las explicaciones y desarrollos", es decir, al contenido de este "núcleo", más brevemente, a la definición de la especificidad de la contradicción.

Aquí nos encontramos bruscamente frente a tres conceptos muy notables. Dos conceptos de distinción: *1.* La distinción entre la *contradicción principal* y las contradicciones secundarias; 2. La distinción entre el *aspecto principal y el aspecto secundario* de la contradicción. Por último un tercer concepto: *3. El desarrollo desigual* de la contradicción. Estos conceptos nos son dados bajo la forma del "así es". Se nos dice que son esenciales a la dialéctica marxista, ya que constituyen su especificidad. A nosotros nos toca buscar la razón teórica profunda de estas afirmaciones.

Basta considerar la primera distinción para ver que supone inmediatamente la existencia de muchas contradicciones (sin lo cual no se podría oponer la principal a las secundarias), en un mismo proceso. Ella remite en consecuencia a la existencia de un proceso complejo. Y de hecho: "Un proceso simple —dice Mao— tiene solamente un par de opuestos mientras un proceso complejo tiene más de un par" (pp. 41-42); ya que en todo "proceso complicado... existen más de dos contradicciones" (p. 33); pero entonces "existen muchas contradicciones en el proceso del desarrollo de una cosa compleja, entre éstas una es necesariamente la contradicción principal" (p. 31)[31] La segunda distinción (el aspecto principal y secun-

[31] Mao Tse-tung, *Sobre la contradicción*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1962.

dario de la contradicción) no hace más que reflejar, dentro de cada contradicción, la complejidad del proceso, es decir, la existencia en él de una pluralidad de contradicciones entre las cuales una es la dominante. Ésta es la complejidad que debe considerarse.

En el fondo de estas distinciones fundamentales encontramos, por lo tanto, la complejidad del proceso. Aquí tocamos otro punto esencial al marxismo: el mismo punto central abordado desde otro ángulo. Cuando Mao deja de lado el "proceso simple de dos opuestos", parece excluirlo por razones de hecho: no concierne a su objeto, la sociedad, que implica, sin duda, una pluralidad de contradicciones. Cabe interrogarse si no consideraría al mismo tiempo la posibilidad pura de este "proceso simple de dos opuestos"; si este "proceso simple de dos opuestos" no es el proceso originario esencial, punto de partida de los procesos complejos, que no serían sino sus complicaciones, es decir, su fenómeno desarrollado. ¿No es esto lo que quiere decir Lenin cuando declara: "El desdoblamiento del Uno y el conocimiento de sus partes contradictorias", ya conocido de Filón (incidencia de Lenin), "he aquí el fondo (una de las 'esencias', uno de los rasgos, una de las particularidades fundamentales, si no la más fundamental) de la dialéctica"? [32] Al hablar de este Uno dividido en dos partes contrarias ¿no describiría Lenin, no solamente, un "modelo", sino la "matriz" misma de toda contradicción, la esencia originaria que manifiesta toda contradicción, hasta en sus formas más complejas, de tal manera que lo complejo no sería sino el desarrollo y el fenómeno de lo simple? La cuestión es decisiva. Ya que este "proceso simple de dos opuestos", en el que se divide la unidad es la *matriz* misma de la contradicción hegeliana.

Aquí, podemos y debemos poner nuevamente a prueba nuestra interpretación.

Mao no cita el "proceso simple" sino como información, y no da ningún ejemplo. En su análisis sólo nos encontramos con procesos complejos, que hacen intervenir, no secundaria sino primitivamente, una estructura de contradicciones múltiples y desiguales: ningún proceso complejo nos es dado, en efecto, como el desarrollo de un proceso simple —nunca por lo tanto lo complejo como el fenómeno de lo simple—, sino, por el contrario, como el resultado de un proceso complejo en sí mismo. Los procesos complejos son, por lo tanto, siempre realidades complejas dadas, en las que la reducción a puntos de origen simples no es jamás contemplada ni de hecho ni de derecho. Ahora bien, si volvemos a la *Introducción* de Marx de 1857, encontramos la misma exigencia, expresada con

[32] Lenin, *Cahiers*, p. 279.

extraordinario rigor. No sólo muestra Marx, que en ese momento reflexiona sobre los conceptos de la Economía política, que es imposible remontarse al nacimiento, al origen de lo universal simple de la "producción", ya que "cuando hablamos de producción nos referimos siempre a la producción en un estado determinado del desarrollo social, a la producción de los individuos viviendo en sociedad",[33] es decir, en un todo social estructurado. No sólo excluye Marx la posibilidad de remontarnos más allá de este todo complejo (y se trata de una exclusión de principio: no es la ignorancia la que nos lo impide, sino la esencia misma de la producción como tal, su concepto); no sólo muestra Marx que toda "categoría simple" supone la existencia de un todo estructurado de la sociedad,[34] sino más aún, y es sin duda lo más importante, demuestra que lejos de ser originaria, la simplicidad sólo es el producto de un proceso complejo. Sólo de este modo la simplicidad puede (y sólo en un todo complejo) existir como tal: bajo la forma de la existencia de tal categoría "simple". Así el trabajo "parece ser una categoría totalmente simple. La idea de trabajo en esa universalidad —como trabajo en general— es, ella también, de las más antiguas... sin embargo, concebido desde el punto de vista económico, bajo esta forma simple, el "trabajo" es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta abstracción simple".[35] Del mismo modo el productor individual, o el individuo como sujeto elemental de la producción que los mitos del siglo XVIII imaginaban en el origen del desarrollo económico de la sociedad, este "cogito" económico no aparece en su "apariencia" misma, sino en la sociedad capitalista desarrollada, es decir, en la sociedad que ha desarrollado más el carácter social de la producción. Del mismo modo el intercambio, lo universal simple por excelencia, "no aparece históricamente con todo su vigor sino en los Estados más desarrollados de la sociedad. [Esta categoría] no se abre camino a través de todas las relaciones económicas."[36] La simplicidad no es, por lo tanto, originaria: es, por el contrario, el todo estructurado el que asigna su sentido a la categoría simple, o que, al término de un largo proceso y en condiciones excepcionales, puede producir la existencia económica de ciertas categorías simples.

En todos estos casos, nos situamos en un mundo extraño a Hegel: "Hegel tiene razón cuando comienza la filosofía del derecho a partir de la posesión, ya que constituye la relación jurídica más

[33] Marx, *Introducción*, *op. cit.*, p. 616.

[34] Marx, *Introducción*, *op. cit.*, p. 632: "la categoría económica más simple... no puede existir jamás de otro modo que bajo la forma de relación unilateral y abstracta de un todo concreto, viviente, ya dado (*schon gegeben*)".

[35] Marx, *Ibid.*, p. 634.

[36] Marx, *Ibid.*, p. 634.

simple del sujeto. Pero no existe posesión antes que la familia, o las relaciones de dominación y de esclavitud, que son relaciones mucho más concretas".[37] La *Introducción* no es más que una larga demostración de la siguiente tesis: lo simple no existe jamás sino en una estructura compleja; la existencia universal de una categoría simple no es jamás originaria, sólo aparece al término de un largo proceso histórico, como el producto de una estructura social extremadamente diferenciada; no nos encontramos nunca en la realidad con la existencia pura de la simplicidad, sea ésta esencia o categoría, sino con la existencia de "concretos", de seres y de procesos complejos y estructurados. Éste es el principio fundamental que rechaza para siempre la matriz hegeliana de la contradicción.

En efecto, si tomamos el modelo hegeliano, no en sentido metafórico sino en su esencia rigurosa, vemos que sin duda requiere ese "proceso simple de dos opuestos", esa unidad originaria simple que se divide en dos contrarios, evocada todavía por la referencia de Lenin. Esta unidad originaria es lo que constituye la unidad desgarrada de los dos contrarios en la que se enajena, llegando a ser otra, al mismo tiempo que permanece la misma. Estos dos contrarios son la misma unidad, pero en la dualidad; la misma interioridad pero en la exterioridad. A ello se debe que sean, cada uno por su lado, lo opuesto y la abstracción del otro, siendo cada uno la abstracción del otro sin saberlo. Siéndolo en sí, antes de restaurar su unidad originaria, pero enriquecido por su desgarramiento, por su enajenación en la negación de esta abstracción que negaba su unidad anterior. Entonces serán uno nuevamente, habiendo reconstituido una nueva "unidad" simple, enriquecida por el trabajo pasado de su negación, la nueva unidad simple de una totalidad, producto de la negación de la negación. Vemos cómo la implacable lógica de este modelo hegeliano liga rigurosamente entre sí los siguientes conceptos: simplicidad, esencia, identidad, unidad, negación, escisión, enajenación, contrarios, abstracción, negación de la negación, superación (*Aufhebung*), totalidad, simplicidad, etc... Nos encontramos aquí con la dialéctica hegeliana en su integridad: es decir, dependiendo integralmente de este supuesto radical de una unidad originaria simple, desarrollándose en el seno de ella misma por la virtud de la negatividad y no restaurando nunca, en todo su desarrollo, más que esta unidad y esta simplicidad originarias, en una totalidad cada vez más "concreta".

Los marxistas pueden, sin duda, invocar o emplear este modelo como símbolo para abreviar, sin darse cuenta o sabiéndolo: [38] pero

[37] Marx, *Ibid.*, p. 633.

[38] Intencionalmente. Por ejemplo, al querer dar una lección a la *estupidez filosófica*

tanto la práctica teórica marxista rigurosa como su práctica política lo descartan. El marxismo la descarta, precisamente, porque descarta el supuesto teórico del modelo hegeliano: el de una unidad simple originaria. Lo que el marxismo no acepta es la pretensión filosófica (ideológica) de coincidir exhaustivamente con un "origen radical", sea cual fuere la forma (tabla rasa; punto cero de un proceso; estado de naturaleza; concepto de comienzo que para Hegel es, por ejemplo, el ser idéntico a la nada; simplicidad que es también, para Hegel, aquello a partir de lo cual [re]comienza indefinidamente todo proceso, que restaura su origen, etc.). Rechaza también la pretensión filosófica hegeliana que se da a sí esta unidad simple originaria (reproducida en cada momento del proceso) que va a producir luego, por su autodesarrollo, toda la complejidad del proceso, sin que ella misma se pierda jamás en él,[39] sin que pierda jamás su simplicidad ni su unidad, ya que la pluralidad y la complejidad no serán jamás sino su propio "fenómeno", encargado de manifestar su propia esencia.[40]

La exclusión de este supuesto no se reduce, lo lamento una vez más, a su "inversión". Este supuesto no es "invertido", es suprimido: suprimido completamente (¡sin más! y no en el sentido de la "*Aufhebung*" que "conserva" lo que suprime...) y reemplazado por un supuesto teórico *totalmente diferente*, que no tiene nada que ver con el primero. En lugar del mito ideológico de una filosofía del origen y de sus conceptos orgánicos, el marxismo establece en principio el reconocimiento de la existencia de la estructura compleja de todo "objeto" concreto, estructura que dirige tanto el desarrollo del objeto como el desarrollo de la práctica teórica que produce su conocimiento. No existe una esencia originaria, sino algo siempre-ya-dado, por muy lejos que el conocimiento remonte en su pasado. No existe la unidad simple sino una unidad compleja estructurada. No existe más, por lo tanto (bajo ninguna forma), la unidad simple originaria, *sino lo siempre-ya-dado de una unidad compleja estructurada*. Si esto es así, queda claro que la "matriz" de la dialéctica hegeliana queda abolida, y que sus propias categorías orgánicas, en lo que tienen de específico y de positivamente determinado, no pueden sobrevivirla a título teórico, especialmente las categorías que "acuñan" el tema de la unidad

de sus contemporáneos, "coqueteando" (*kokettieren*) con la terminología de Hegel en el primer libro de *El capital*. ¿Merecemos todavía otra lección?

39 Su muerte misma sólo es la inminencia de su Resurrección, como el Viernes Santo la inminencia de la Gloria de Pascua. Son los símbolos mismos de Hegel.

40 Indiquemos, para prevenir todo malentendido, que esta dialéctica, en un estado de extraordinaria pureza e intransigencia, es la que reina gloriosamente en los Manuscritos de 1844 de Marx. Agreguemos que, para realizar la demostración, esta dialéctica hegeliana se encuentra allí "invertida" rigurosamente. A ello se debe que el rigor de este texto riguroso no sea marxista.

simple originaria, es decir: la "escisión" de lo Uno, la enajenación, la abstracción (en su sentido hegeliano) que une los contrarios, la negación de la negación, la *Aufhebung*, etc. En estas condiciones, no nos asombraremos al no encontrar ninguna huella de estas categorías orgánicamente hegelianas ni en la *Introducción* de Marx (1857), ni en el texto de Mao Tse-tung (1937).

Sin duda se puede recurrir a algunas de estas categorías en un combate ideológico (ejemplo: la lucha contra Dühring), o en una exposición general destinada a ilustrar el sentido de los resultados dados; mientras se permanezca en ese nivel de la lucha ideológica, o de la exposición e ilustración, se puede utilizar estas categorías con resultados muy reales en la práctica (lucha) ideológica, en la exposición general de una concepción. Pero esta última "exposición" (la ilustración de las leyes de la dialéctica a través de tal o cual ejemplo) permanece fuera de la sanción de la práctica teórica —ya que como tal, *no constituye una verdadera práctica teórica, que produce conocimientos nuevos.* Cuando se trata, por el contrario, de una verdadera práctica, que transforma realmente su objeto y que produce resultados verdaderos (conocimientos, una revolución), como las prácticas teórica o política de Marx, Lenin, etc., el margen de tolerancia teórica frente a estas categorías desaparece: estas mismas categorías desaparecen. Cuando se trata de una verdadera práctica, orgánicamente constituida y desarrollada durante años, y no de una simple aplicación, sin efectos orgánicos, aplicación que no cambia en nada su objeto (por ejemplo a la práctica de la física), su desarrollo real; cuando se trata de la práctica de un hombre comprometido verdaderamente en una verdadera práctica, un hombre de ciencia, que se dedica a constituir o desarrollar una ciencia; un hombre político a desarrollar la lucha de clases, entonces, ya no se puede ni se debe imponer al objeto categorías meramente aproximativas. Entonces las categorías que ya no tienen nada que decir se callan, o son reducidas al silencio. Por ello, en las solas prácticas marxistas realmente constituidas, las categorías hegelianas se han callado hace mucho tiempo. Son categorías "ausentes". A ello se debe, seguramente, que algunos recojan, con el cuidado *infinito* que nace de la devoción, las reliquias únicas de un tiempo ya pasado, para exponerlas a todas las miradas, las *únicas dos* frases [41] que se encuentran en todo *El capital*, es decir,

[41] Una frase muy metafórica sobre la negación de la negación. Otra frase, de que hablaré, sobre la transformación de la cantidad en calidad. Engels cita y comenta estos dos textos en la primera parte del *Anti-Dühring*, capítulos 12 y 13. Una palabra todavía acerca de "la negación de la negación". Se ha convenido oficialmente, hoy en día, reprochar a Stalin haber suprimido las leyes de la dialéctica y haberse separado de Hegel, para asentar mejor su dogmatismo. Se sugiere, al mismo tiempo, que un retorno a Hegel sería saludable. Estas declaraciones serán tal vez algún día el objeto de una demostración.

en las 2 500 páginas en 8º de la edición francesa; a ello se debe sin duda que refuercen estas dos frases con otra frase, más bien dicho con una palabra, una exclamación de Lenin, que nos asegura muy enigmáticamente que, debido a que no se ha leído a Hegel, la mitad de un siglo no ha comprendido a Marx... Volvamos a este simple hecho: en las únicas prácticas marxistas realmente constituidas, no son las categorías hegelianas las que son utilizadas y puestas en práctica, son otras categorías: las de la dialéctica marxista empleadas en la práctica marxista.

5. ESTRUCTURA DOMINANTE: CONTRADICCIÓN Y SOBREDETERMINACIÓN

> La relación desigual de desarrollo de la producción material y, por ejemplo, del desarrollo de la producción artística... El punto verdaderamente difícil por discutir es aquí: ¿cómo las relaciones de producción, en cuanto relaciones jurídicas, siguen un desarrollo desigual?
>
> KARL MARX. *Introducción a la crítica de la economía política. Op. cit.*, p. 640.

Tenemos que aprender todavía lo esencial de esta práctica: la ley del desarrollo desigual de las contradicciones. Ya que, como dice Mao, en una frase pura como la aurora, "no hay nada en el mundo que se desarrolle de una manera absolutamente igual".

Para comprender el sentido y el alcance de esta "ley" que no concierne solamente, como a veces se cree, al solo Imperialismo sino, por el contrario, a "todo lo que existe en el mundo"... es necesario volver a esas diferencias, esenciales a la contradicción marxista, que distinguen en todo proceso complejo una contradicción principal y, en toda contradicción, un aspecto principal. Retengo esta "diferencia" sólo como índice de la complejidad del todo, ya que es sin duda necesario que el todo sea complejo para que una contradicción pueda dominar a las otras. Ahora se trata de considerar esta dominación, no como un índice, sino en sí misma, y desarrollar sus implicaciones.

Que una contradicción domine a las otras supone que la complejidad en la que figura sea una unidad estructurada, y que esta estructura implique la relación de dominación-subordinación señalada entre las contradicciones. La dominación de una contradicción sobre las otras no puede ser, en efecto, para el marxismo, el resultado de una distribución contingente de contradicciones diferentes en un

Entre tanto, me parece más simple reconocer que el rechazo de la "negación de la negación" del dominio de la dialéctica marxista puede ser el testimonio de un discernimiento teórico real en este autor.

conjunto que sería considerado como un objeto. No se "encuentra", en ese todo complejo "que implica una serie de contradicciones", una contradicción que domina las otras, como en la tribuna de un estadio el espectador que sobrepasa a los otros por una cabeza. La dominación no es un simple *hecho* indiferente, es un hecho *esencial* a la complejidad misma. A ello se debe que la complejidad implique la dominación como esencial a sí misma: está inscrita en su estructura. Afirmar que la unidad no es, no puede ser, la unidad de la esencia simple, originaria y universal, no significa, por lo tanto (como lo creen los que sueñan con el "monismo": concepto ideológico extraño al marxismo),[42] sacrificar la unidad sobre el altar del "pluralismo". Es afirmar una cosa totalmente diferente: que la unidad de la que habla el marxismo es la *unidad de la complejidad misma*, que el modo de organización y de articulación de la complejidad constituye precisamente su unidad. Es afirmar que el *todo complejo posee la unidad de una estructura articulada dominante*. Esta estructura específica es la que funda, en último término, las relaciones de dominación-subordinación existentes entre las contradicciones y entre sus aspectos, que Mao describía como esenciales.

Es necesario comprender y defender este principio con intransigencia para no hacer caer el marxismo en las confusiones de las cuales nos libera, es decir, de un tipo de pensamiento para el cual sólo existe un

[42] *Monismo*. Concepto clave de la concepción personal de Haeckel, gran biólogo alemán, valiente combatiente materialista-mecanicista de la lucha antirreligiosa y anticlerical en los años 1880-1910. Periodista muy activo, autor de obras "populares" que conocieron una difusión muy grande, creador de la "Liga de los Monistas Alemanes", consideraba la religión como dualista y le oponía el "monismo". Estimaba, como monista, que no hay dos sustancias (Dios y el mundo, el Espíritu o el alma y la materia) sino una sola. Por su propia cuenta Haeckel pensaba que esta Única Sustancia poseía (un poco como la sustancia espinozista posee también dos atributos esenciales) dos atributos: la materia y la energía. Todas las determinaciones tanto materiales como espirituales, las consideraba como modos de esta Sustancia, cuyo Poder-Absoluto afirmaba. Plejanov volvió a tomar este tema del "monismo" que tenía afinidad, sin duda, con sus tendencias mecanicistas, las que fueron tan fuertemente reprochadas por Lenin poco después. Plejanov era más "consecuente" que Haeckel: reconocía que el idealismo moderno era también "monista", al explicar todo por una misma sustancia, el Espíritu. Consideraba el marxismo como un monismo materialista (cf. Plejanov: *Ensayo acerca de la concepción monista de la historia*). Tal vez a Plejanov se debe imputar la presencia simultánea del término de "monismo" en los artículos de G. Besse, R. Garaudy y G. Mury, y de expresiones que declaran que el marxismo es esencialmente "monista". Este concepto ideológico había sido condenado, sin derecho a apelación, por Engels y Lenin. Mis críticos lo emplean tanto en un sentido fuerte (así Mury), como en un sentido más o menos débil; no se oponen al dualismo, como lo hacían Haeckel y Plejanov, sino al "pluralismo"; puede considerarse entonces que este término toma bajo su pluma un matiz metodológico, pero que es siempre ideológico. Este concepto no tiene un uso teórico positivo en el marxismo, más aún, es teóricamente peligroso. Puede, cuando más, tener un valor práctico negativo: ¡atención al pluralismo! No tiene ningún valor de conocimiento. Conferir un valor tal y desarrollar sus consecuencias teóricas (Mury) termina por deformar el pensamiento de Marx.

modelo único de unidad: la unidad de una sustancia, de una esencia o de un acto —en las confusiones gemelas del materialismo "mecanicista" y del idealismo de la conciencia. Si, por precipitación, se asimila la unidad estructurada de un todo complejo a la unidad simple de una totalidad; si se considera el todo complejo como el mero y simple desarrollo de una esencia única o sustancia originaria y simple, entonces se cae, en el mejor de los casos, de Marx en Hegel, y en el peor, de Marx en Haeckel. Pero, haciendo esto se sacrifica justamente la diferencia específica que distingue a Marx de Hegel: la que separa radicalmente el *tipo de unidad marxista* del tipo de unidad hegeliana, o la totalidad marxista de la totalidad hegeliana. El concepto de "totalidad" es actualmente un concepto de gran consumo: se pasa casi sin visa de Hegel a Marx, de la *Gestalt* a Sartre, etc., invocando una misma palabra, la "totalidad". La palabra permanece la misma, el concepto cambia sin embargo, a veces radicalmente, de un autor a otro. En el momento en que se define el concepto, cesa la tolerancia. La "totalidad" hegeliana no es, en efecto, ese concepto maleable que uno se imagina, es un concepto perfectamente definido e individualizado por su papel teórico. La totalidad marxista es también, por su lado, definida y rigurosa. Estas dos "totalidades" no tienen en común sino: *1*) una palabra; *2*) una cierta concepción vaga de la unidad de las cosas; *3*) enemigos teóricos. En cambio, en su esencia misma casi no hay relación. La *totalidad hegeliana* es el desarrollo enajenado de una unidad simple, de un principio simple, que a su vez sólo es un momento del desarrollo de la Idea: hablando rigurosamente, es el fenómeno, la manifestación propia de ese principio simple, que persiste en todas sus manifestaciones, por lo tanto, en la enajenación misma que prepara su restauración. Aun aquí no se trata de conceptos sin consecuencias, ya que esta unidad de una esencia simple que se manifiesta en su enajenación produce este resultado: que todas las diferencias concretas que figuran en la totalidad hegeliana, comprendidas las "esferas" visibles de esta totalidad (la sociedad civil, el Estado, la religión, la filosofía, etc.), todas estas diferencias son negadas apenas han sido afirmadas: ya que no son más que los "momentos" de la enajenación del principio interno simple de la totalidad, que se realiza negando las diferencias enajenadas que plantea; aún más, estas diferencias son, como enajenaciones, fenómenos del principio interno simple, todas igualmente "*indiferentes*", es decir, prácticamente iguales para él, por lo tanto, iguales entre sí, y a ello se debe que, en Hegel, ninguna contradicción determinada *sea jamás dominante*.[43] Ello quiere decir que el todo hegeliano posee una uni-

[43] No se debe confundir la teoría de Hegel con el juicio de Marx sobre Hegel. Por muy asombroso que esto parezca a quien conoce a Hegel a través del juicio de Marx,

dad de tipo "espiritual" en la que todas las diferencias sólo son planteadas para ser negadas, siendo, por lo tanto, indiferentes; en la que no existen jamás por sí mismas, en la que sólo tienen la apariencia de una existencia independiente y, no manifestando jamás sino la unidad de ese principio simple interno que se enajena en ellas, son prácticamente iguales entre sí, como fenómeno enajenado de este principio. Ello significa afirmar que la totalidad hegeliana: *1*) no está realmente, sino sólo en apariencia, articulada en "esferas"; *2*) que su unidad no consiste en su misma complejidad, es decir, en la estructura de esta complejidad; *3*) que, por lo tanto, carece de esta estructura dominante, condición absoluta que permite que una complejidad real sea una unidad, y que sea realmente el objeto de una práctica, que se propone transformar esta estructura: la práctica política. No se debe al azar que la teoría hegeliana de la totalidad social no haya fundado jamás una política, que no exista ni pueda existir una política hegeliana.

Pero esto no es todo. Si toda contradicción se sitúa dentro de un todo complejo estructurado dominante, no se puede pensar el todo complejo fuera de sus contradicciones, fuera de su relación de desigualdad fundamental. Dicho de otra manera, cada contradicción, cada articulación esencial a la estructura, y la relación general de las articulaciones en la estructura dominante, constituyen otras tantas condi-

Hegel no es, en su teoría de la sociedad, lo inverso de Marx. El principio "espiritual" que constituye la unidad interna de la totalidad hegeliana histórica, no es de ninguna manera asimilable a lo que en Marx figura bajo la forma de la "determinación en última instancia por la Economía". No se encuentra en Hegel el principio inverso: la determinación en última instancia por el Estado, o por la Filosofía. Es Marx quien dice: en *realidad*, la concepción hegeliana de la sociedad *llega a hacer* de la Ideología el motor de la Historia, porque es una concepción ideológica. Pero Hegel no dice nada parecido. No hay para él *en la sociedad*, en la totalidad existente, determinación en última instancia. La sociedad hegeliana no está unificada por una instancia fundamental que existe en el interior de ella misma, no está unificada ni determinada por una de sus "esferas", sea la esfera política, filosófica o religiosa. Para Hegel el principio que unifica y determina la totalidad social no es tal "esfera" de la sociedad sino un principio que no tiene ningún lugar ni cuerpo privilegiado en la sociedad, por la razón siguiente: que reside en todo lugar y en todo cuerpo. Está en todas las determinaciones de la sociedad: económicas, políticas, jurídicas, etc., y hasta en las más espirituales. Así, para Roma: no es su ideología lo que la unifica y determina, según Hegel, sino un principio "espiritual" (el mismo momento del desarrollo de la Idea), que se manifiesta en todas las determinaciones romanas: economía, política, religión, derecho, etc. Este principio es la *personalidad jurídica abstracta*. Es un principio "espiritual" del que el derecho romano sólo es una manifestación entre muchas otras. En el mundo moderno es la *subjetividad*, principio igualmente universal: la economía es aquí subjetividad tanto como la política, la religión, la filosofía, la música, etc... La totalidad de la sociedad hegeliana está hecha de tal manera que su principio le es a la vez inmanente y transcendente, pero no coincide jamás, como tal, con ninguna realidad determinada de la sociedad misma. Por esta razón se puede decir que la totalidad hegeliana es una unidad de tipo "espiritual", en la que cada elemento es *pars totalis*, y las esferas visibles no son sino el despliegue enajenado y restaurado de este principio interno. Esto quiere decir que no se puede identificar, bajo ninguna condición (aun como su aspecto inverso), el tipo de unidad hegeliana con la estructura de la unidad de la totalidad marxista.

ciones de la existencia del todo complejo mismo. Esta proposición es importantísima, ya que significa que la estructura del todo, la "diferencia" de las contradicciones esenciales y de su estructura dominante, constituye la existencia misma del todo; que la "diferencia" de las contradicciones (que exista una contradicción principal, etc.; y que cada contradicción tenga un aspecto principal) es la condición misma de existencia del todo complejo. Más claro, esta proposición implica que las contradicciones "secundarias" no son simplemente un fenómeno de la contradicción "principal", que la principal no es la esencia y las secundarias unos de sus tantos fenómenos, fenómenos en forma tal que prácticamente la contradicción principal podría existir *sin* las secundarias, o sin tal o cual de ellas, o podría existir *antes* o *después* que ellas.[44] Implica, por el contrario, que las contradicciones secundarias son necesarias a la existencia misma de la contradicción principal, que constituyen realmente su condición de existencia, tanto como la contradicción principal constituye a su vez la condición de existencia de las primeras. Pongamos como ejemplo este todo estructurado que es la sociedad. Las "relaciones de producción" no son un simple fenómeno de las fuerzas de producción: son al mismo tiempo su condición de existencia; la superestructura no es un mero fenómeno de la estructura, es al mismo tiempo su condición de existencia. Esto resulta del principio mismo enunciado anteriormente por Marx: que en ninguna parte existe una producción sin sociedad, es decir, sin relaciones sociales; que la unidad, más allá de la cual es imposible remontarse, es la de un todo en el que, si bien las relaciones de producción tienen por condición de existencia la producción misma, la producción, a su vez, tiene por condición de existencia su forma: las relaciones de producción. Aquí es importante comprender bien que este mutuo condicionamiento de existencia de las "contradicciones" no anula la estructura dominante que reina sobre las contradicciones y en ellas (en este caso la determinación en última instancia de la economía). Este condicionamiento, en su aparente circularidad, no conduce a la destrucción de la estructura de dominación que constituye la complejidad del todo y su unidad. Muy por el contrario, la manifestación de esta estructura dominante es la que, dentro mismo de la realidad que condiciona la existencia de cada contradicción, constituye la unidad del todo.[45] *Esta refle-*

[44] Este mito del origen se encuentra ilustrado por la teoría del contrato social "burgués" que, en Locke, por ejemplo, define una actividad económica en su estado natural anterior (de hecho y de derecho, poco importa) ¡según sus condiciones políticas y jurídicas de existencia!

[45] La más bella demostración de la invariabilidad de la estructura dominante en la aparente circularidad de los condicionamientos, nos la da Marx en la *Introducción*, cuando analiza la identidad de la producción, del consumo, de la distribución a través del inter-

xión sobre las condiciones de existencia de la contradicción dentro de ella misma, esta reflexión sobre la estructura articulada dominante que constituye la unidad del todo complejo dentro de cada contradicción, he aquí el rasgo más profundo de la dialéctica marxista, aquel que traté de expresar anteriormente a través del concepto de "*sobredeterminación.*[46]

Para entender este concepto hagamos un rodeo a partir de un concepto familiar. Cuando Lenin dice que "*el alma del marxismo es el análisis concreto de una situación concreta*"; cuando Marx, Engels, Lenin, Stalin y Mao explican que "*todo depende de las condiciones*"; cuando Lenin describe las "*circunstancias*" de la Rusia de 1917; cuando Marx (y toda la tradición marxista) explica a través de miles de ejemplos que, según el caso, es tal o cual contradicción la que domina, etc., hacen uso de un concepto que puede parecer *empírico*: estas "condiciones", que a la vez son las condiciones existentes y las condiciones de existencia de un fenómeno considerado. Ahora bien, este concepto es esencial al marxismo, justamente, porque no es un concepto empírico: la comprobación de lo que existe... Es, por el contrario, un concepto *teórico*, fundado en la esencia misma del objeto: el todo complejo siempre-ya-dado. Estas condiciones no son, en efecto, sino la existencia misma del todo en un "momento" determinado, o "*momento actual*" del hombre político, es decir, la relación compleja de condiciones de existencia recíprocas entre las articulaciones de la estructura de un todo. Por ello es teóricamente posible y legítimo hablar de las "condiciones" como de aquello que permite comprender que la Revolución, "al orden del día", sólo estalle y triunfe en Rusia, en China, en Cuba; en el 17, en el 49, en el 58, y

cambio. Material suficiente para dar al lector el vértigo hegeliano... "nada más simple, entonces —dice Marx—, para un hegeliano que plantear la producción y el consumo como idénticos" (p. 625), pero es equivocarse totalmente. "El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen (*bilden*) las articulaciones (*Glieder*) de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad..." (p. 630) en la cual es la producción, en su diferencia específica, la que es dominante. "Una producción determinada (*bestimmte*) determina (*bestimmt*) por lo tanto, un consumo, una distribución, un intercambio determinados; determina igualmente las relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos. A decir verdad, también la producción, bajo su forma unilateral (*in ihrer einseitigen Form*) *está, por su parte, determinada por los otros factores*" (p. 631). [Traducción directa del texto alemán, *op. cit.*]

[46] No soy yo quien ha forjado este concepto. Como lo he indicado, lo he sacado de dos disciplinas existentes: la lingüística y el psicoanálisis. Posee una "connotación" objetiva dialéctica, y —particularmente, en psicoanálisis— formalmente muy relacionada con el contenido que designa aquí, lo que hace que esta utilización no sea arbitraria. Es necesario poseer una palabra nueva para designar una precisión nueva. Se puede, sin duda, forjar un neologismo. Se puede también "importar" (como dice Kant) un concepto suficientemente relacionado para que su domesticación (Kant) sea fácil. Esta relación (*apparentement*) podría permitir, por lo demás, de rebote, un acceso a la realidad psicoanalítica.

no en otra parte; y no en otro "momento"; que la revolución, dominada por la contradicción fundamental del capitalismo, no haya triunfado antes del Imperialismo y que haya triunfado en esas "condiciones" favorables, justamente en esos puntos de ruptura histórica, en esos "eslabones más débiles": ni en Inglaterra, ni en Francia, ni en Alemania sino en la Rusia "atrasada" (Lenin), China y Cuba (ex-colonias, tierras de explotación del Imperialismo). Si se puede hablar teóricamente de las condiciones sin caer en el empirismo o en la irracionalidad del "así es" o del "azar", se debe a que el marxismo concibe las "condiciones" como la existencia (real, concreta, actual) de las contradicciones que constituyen el todo de un proceso histórico. A ello se debe que Lenin, al invocar las "condiciones existentes" en Rusia, no caiga en el empirismo: analiza, justamente, la existencia del todo complejo del proceso del Imperialismo en Rusia, en su "momento actual".

Pero, si las condiciones no son sino la existencia actual del todo complejo, son también sus contradicciones mismas, reflejando cada una en sí la relación orgánica que mantiene con las otras, en la estructura dominante del todo complejo. Debido a que cada contradicción refleja en sí (en sus relaciones específicas de desigualdad con las otras contradicciones, y en la relación de desigualdad específica entre sus dos aspectos) la estructura dominante del todo complejo en que ella existe, por lo tanto, la existencia actual de ese todo, y, por lo tanto, sus "condiciones" actuales, podemos hablar de "condiciones de existencia" del todo, refiriéndonos a las "condiciones existentes".

Es necesario volver aún a Hegel para mostrar que en éste, finalmente, las "circunstancias" o las "condiciones" sólo son, también, fenómenos, por lo tanto, que pueden disiparse, ya que no expresan jamás, bajo esa forma de la "contingencia" bautizada como "existencia de la Necesidad", más que la manifestación del movimiento de la Idea. Por esta razón las "condiciones" no existen verdaderamente en Hegel, ya que bajo la apariencia de la simplicidad que se desarrolla en complejidad, sólo se trata de una mera interioridad, de la cual la exterioridad no es más que el fenómeno. Que la "relación con la naturaleza", por ejemplo, forme parte orgánicamente de las "condiciones de existencia", para el marxismo; que sea uno de los términos, el principal, de la contradicción principal (fuerzas de producción-relaciones de producción); que sea, en cuanto condición de existencia, reflejada en las contradicciones "secundarias" del todo y sus relaciones; que las condiciones de existencia sean, en consecuencia, un real absoluto, lo dado-siempre-ya-dado de la existencia del todo complejo, que las refleja en su propia estructura, he aquí lo que Hegel ignora totalmente. Éste rechaza con un mismo rechazo tanto el todo es-

tructurado como sus condiciones de existencia, dándose por adelantado una pura interioridad simple. A ello se debe que, por ejemplo, la relación con la naturaleza, las condiciones de existencia de toda sociedad humana, no desempeñen en Hegel más que un papel de dato contingente, de lo "inorgánico" del clima, de la geografía (América, este "silogismo en el que el término medio, el istmo de Panamá, es tan delgado"), el papel del famoso "así es" (palabras de Hegel frente a las montañas), que designa la naturaleza material que debe ser "superada" (*aufgehoben!*) por el Espíritu que es su "verdad"... Evidentemente, si se las reduce a la naturaleza geográfica, las condiciones de existencia serán sin duda la contingencia misma que será reabsorbida, negada-superada por el Espíritu que constituye su libre necesidad, y que existe desde ya en la Naturaleza, bajo la forma misma de la *contingencia* (que hace que una pequeña isla produzca un gran hombre). Debido a que las condiciones de existencia, naturales o históricas, no son para Hegel sino *contingencia,* no determinan en nada la totalidad espiritual de la sociedad: la ausencia de condiciones (en sentido no-empírico, no-contingente) va necesariamente como par en Hegel a la ausencia de estructura real del todo, a la ausencia de una estructura dominante, a la ausencia de una determinación fundamental, y a la ausencia de esa reflexión de las condiciones en la contradicción, que representa su *"sobredeterminación".*

Si insisto tanto sobre esta "reflexión", que he propuesto llamar *"sobredeterminación"*, es porque es absolutamente necesario aislarla, identificarla y darle un nombre, para dar cuenta teóricamente de su realidad, la que nos es impuesta tanto por la práctica teórica como por la práctica política marxista. Intentemos delimitar bien este concepto. La sobredeterminación designa la calidad esencial siguiente en la contradicción: la reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia, es decir, de su situación en la estructura dominante del todo complejo. Esta situación no es unívoca. No es ni la sola situación "de derecho" (aquella que ocupa en la jerarquía de instancias en relación con la instancia determinante: la economía en la sociedad) ni su sola situación "de hecho" (si, en la etapa considerada, es dominante o subordinada), sino *la relación de esta situación de hecho con esta situación de derecho,* es decir, la relación misma que hace de esta situación de hecho *una "variación" de la estructura, dominante, "invariante" de la totalidad.*

Si así es, es necesario admitir que la contradicción deja de ser unívoca (las categorías dejan de tener de una vez por todas un papel y un sentido fijos), ya que refleja en sí, en su misma esencia, su relación con la estructura desigual del todo complejo. Pero es necesario agregar que, al dejar de ser unívoca, no pasa a ser, por ello, "equívoca",

producto de la primera pluralidad empírica convertida, a merced de las circunstancias y de los "azares", en su mero reflejo, como el alma de tal poeta sólo es esa nube que pasa. Por el contrario, dejando de ser unívoca, por lo tanto determinada de una vez para siempre, en su papel y su esencia, se revela determinada por la complejidad estructurada que le asigna su papel, como (y perdónese esta espantosa expresión) compleja-estructural-desigualmente-determinada... Preferí, lo confieso, una palabra más corta: sobredeterminada.

Este tipo de determinación muy particular (esta sobredeterminación) da a la contradicción marxista su especificidad, y permite dar cuenta teóricamente de la *práctica* marxista, teórica o política. Sólo ella permite comprender las variaciones y las mutaciones concretas de una complejidad estructurada como lo es una formación social (la única que hasta ahora ha sido sometida a la práctica marxista), no como variaciones y mutaciones accidentales producidas por las "condiciones" exteriores sobre un todo estructurado fijo, sus categorías y su orden fijos (en esto consiste el mecanicismo), sino como reestructuraciones concretas, inscritas en la esencia, el "juego" de cada categoría; en esencia, el "juego" de cada contradicción; en esencia, el "juego" de las articulaciones de la estructura compleja dominante que se refleja en ellas. Es necesario volver a decir que, si no se asume, se piensa, después de haberla identificado, este tipo de determinación tan particular, es imposible pensar jamás la posibilidad de la acción política, la posibilidad de la misma práctica teórica, es decir, con toda precisión, la esencia del objeto (de la materia prima) de la práctica *política* y *teórica*, es decir, la estructura del "momento actual" (político o teórico) al que se aplican estas prácticas; es necesario agregar que, si no se concibe esta sobredeterminación, es imposible dar cuenta teóricamente de la realidad simple siguiente: del "trabajo" prodigioso de un teórico como Galileo, Spinoza o Marx, y de un revolucionario como Lenin y todos sus hermanos, que han consagrado sus sufrimientos, cuando no su vida, a resolver estos pequeños "problemas"...: elaborar una teoría "*evidente*", hacer una revolución "inevitable", realizar en su propia "contingencia" (!) personal la Necesidad de la Historia, teórica o política, en la que pronto el futuro vivirá muy naturalmente su "presente".

Para precisar este punto, volvamos a los términos de Mao Tsetung. Si todas las contradicciones están sometidas a la ley de la desigualdad, si para ser marxista y para actuar políticamente (y yo agregaría, para poder producir en la teoría), es necesario a toda costa distinguir lo principal de lo secundario entre las contradicciones y sus aspectos, si esta distinción es esencial a la práctica y a la teoría marxista, es porque, observa Mao, es requerida para hacer frente a la rea-

lidad concreta, la realidad de la historia que viven los hombres, para dar cuenta de una realidad donde reina *la identidad de los contrarios,* es decir: *1)* el paso, en condiciones determinadas, de un contrario al lugar de otro,[47] el cambio de papeles entre las contradicciones y sus aspectos (llamaremos a este fenómeno de sustitución *desplazamiento*); *2)* "la identidad" de los contrarios en una unidad real (llamaremos a este fenómeno de "fusión" *condensación*). La práctica nos ha enseñado, en efecto, que si la estructura dominante permanece constante, el empleo de los papeles cambia dentro de ella: la contradicción principal pasa a ser secundaria, una contradicción secundaria toma su lugar, el aspecto principal pasa a ser secundario, el aspecto secundario pasa a ser principal. Siempre hay, sin duda, una contradicción principal y contradicciones secundarias, pero cambian de papel en la estructura articulada dominante, que permanece estable. "*No existe ninguna duda* —dice Mao Tse-tung— *de que en cada una de las diversas etapas del desarrollo del proceso, sólo existe una contradicción principal que desempeña el papel directivo.*" Pero esta contradicción principal producida por *desplazamiento* no llega a ser "decisiva", explosiva, sino por *condensación* (por "fusión"). Ella constituye ese "eslabón decisivo" que es necesario detectar y atraer hacia sí en la lucha política, como dice Lenin (o en la práctica teórica...), para coger toda la cadena o, para emplear una imagen menos lineal, ella ocupa la posición nodal estratégica que es necesario atacar para "*desmembrar la unidad*" existente.[48] Tampoco aquí hay que dejarse engañar por las apariencias de una sucesión arbitraria de dominaciones, pues cada una constituye una etapa del proceso complejo (base de la "periodización" histórica) y debido a que se trata de la dialéctica de un proceso complejo tenemos que ver con estos "momentos" sobredeterminados y específicos que son las "etapas", los "estadios", los "períodos", y esas mutaciones de dominación específica que caracterizan cada etapa. El nódulo del desarrollo (estadios específicos), y el nódulo específico de la estructura de cada estadio, constituyen la existencia y la realidad misma del proceso complejo. Aquí se encuentra lo que funda la realidad, decisiva en y para la práctica política (y evidentemente también para la práctica teórica), desplazamientos de la dominación y condensaciones de las contradicciones, de la que Lenin nos da un ejemplo tan claro y profundo en su análisis de la revolución del 17 (el punto de "fusión" de las contradicciones: en los dos sentidos del término, el punto donde se *condensan* ["fusionan"] varias contradicciones de

[47] *Sobre la contradicción,* p. 43.
[48] *Ibid.,* p. 49.

tal modo que ese punto llega a ser el punto de *fusión* [crítico], el punto de *mutación* revolucionaria, de la "*refundición*)."

Estas indicaciones permiten comprender por qué la gran ley de la desigualdad no tiene ninguna excepción.[49] Esta desigualdad no acepta ninguna excepción porque ella misma no es una excepción: una ley derivada producto de circunstancias particulares (por ejemplo, el Imperialismo) o que interviene en las interferencias de desarrollo de formaciones sociales distintas (por ejemplo, la desigualdad de desarrollo económico entre países "avanzados" o "retrasados", colonizadores o colonizados, etc.). Por el contrario, es una ley primitiva, anterior a estos casos particulares y, justamente, capaz de dar cuenta de estos casos particulares, en la medida misma en que no es producto de su existencia. Debido a que la desigualdad concierne a toda la formación social en toda su existencia, concierne también a las relaciones de esta formación social con otras formaciones sociales de madurez económica, política, ideológica diferentes, y permite comprender la posibilidad de estas relaciones. No es por lo tanto la desigualdad externa la que, cuando interviene, funda la existencia de una desigualdad interna (por ejemplo, en los encuentros llamados de "civilizaciones"), sino, por el contrario, la desigualdad interna es la que existe primero, y funda tanto el papel de la desigualdad externa como los efectos que esta segunda desigualdad ejerce dentro de las formaciones sociales en presencia. Toda interpretación que remite los fenómenos de la desigualdad interna a la desigualdad externa (por ejemplo, que explica la coyuntura "excepcional" que existe en Rusia el 17 sólo por las relaciones de desigualdad externa: relaciones internacionales, desigualdad del desarrollo económico entre Rusia y el Occidente, etc.), cae en el mecanismo, o en lo que es, frecuentemente, una coartada: en una teoría de la acción recíproca entre lo de afuera y lo de adentro. Así, pues, a la desigualdad interior primitiva hay que recurrir para comprender la esencia de la desigualdad exterior.

Toda la historia de la teoría y de la práctica marxista confirma este punto. La teoría y la práctica marxistas encuentran la desigualdad no sólo como un efecto exterior de la interacción entre diferentes formaciones sociales existentes, sino en el seno mismo de cada formación social. Y, en el seno mismo de cada formación social, la desigualdad no se encuentra sólo bajo la forma de una simple exterioridad (*acción recíproca* entre la infra y la superestructura) sino como una forma orgánicamente *interior* a cada instancia de la totalidad social, a cada contradicción. Es el "*economismo*" (el mecani-

[49] *Ibid.*, p. 40.

cismo), y no la verdadera tradición marxista, el que establece de una vez para siempre la jerarquía de las instancias, fija a cada una su esencia y su papel y define el sentido unívoco de sus relaciones; él identifica para siempre los papeles con los actores, siendo incapaz de concebir que la necesidad del proceso consiste en el intercambio de los papeles "según las circunstancias". El economismo es el que identifica, por adelantado y para siempre, la contradicción-determinante-en-última-instancia con el papel de contradicción dominante, que asimila para siempre tal o cual "aspecto" (fuerzas de producción, economía, práctica...) con el *papel* principal, y tal otro "aspecto" (relaciones de producción, política, ideología, teoría...) con el *papel* secundario, cuando la determinación en última instancia por la economía se ejerce, justamente, en la historia real, en las permutaciones del papel principal entre la economía, la política y la teoría, etc. Engels lo había visto e indicado muy bien en su lucha contra los *oportunistas de la Segunda Internacional, que esperaban el advenimiento* del socialismo por la sola eficacia de la economía. Toda la obra política de Lenin atestigua la profundidad de este principio: que la determinación en última instancia por la economía se ejerce, según los estadios del proceso, no accidentalmente, no por razones exteriores o contingentes, sino esencialmente, por razones interiores y necesarias, a través de permutaciones, de desplazamientos, de condensaciones.

Esta desigualdad es, por lo tanto, sin duda, interior a la formación social, ya que la estructuración dominante del todo complejo, *esta invariante estructural, es ella misma la condición de las variaciones concretas de las contradicciones* que la constituyen, por lo tanto, de sus desplazamientos, condensaciones y mutaciones, etc., e inversamente debido a que *esta variación es la existencia de esta invariante.* El desarrollo desigual (es decir, estos mismos fenómenos de desplazamiento y de condensación que se pueden observar en el proceso de desarrollo del todo complejo) no es por lo tanto exterior a la contradicción, sino que constituye su esencia más íntima. La desigualdad que existe en el "desarrollo" de las contradicciones, es decir, en el proceso mismo, existe por lo tanto en la esencia de la contradicción misma. Si el concepto de *desigualdad* no se encontrara asociado a una comparación externa de carácter cuantitativo, no tendría problema en decir que la contradicción marxista está "*desigualmente determinada*", a condición de que se reconozca bajo esta desigualdad la esencia interna que designa: la *sobredeterminación.*

Nos queda todavía por examinar un último punto: el papel motor de la contradicción en el desarrollo de un proceso. La compren-

sión de la contradicción no tendría sentido si no permitiera la comprensión de ese motor.

Lo que hemos dicho de Hegel permite comprender en qué sentido la dialéctica hegeliana es motora, y en qué sentido el concepto es "autodesarrollo". Cuando, la *fenomenología* celebra, en un texto bello como la noche, "*el trabajo de lo negativo*" en los seres y las obras, la permanencia del Espíritu en la muerte misma, la inquietud universal de la negatividad que desmembra el cuerpo del Ser para engendrar el cuerpo glorioso de ese infinito, de la nada que llega a Ser, el Espíritu, todo filósofo tiembla interiormente como frente a los Misterios. Sin embargo, la negatividad no puede contener el principio motor de la dialéctica, la negación de la negación, sino como la reflexión rigurosa de los supuestos teóricos hegelianos de la simplicidad y del origen. La dialéctica es negatividad como abstracción de la negación de la negación, la que a su vez es abstracción del fenómeno de la restauración de la enajenación de la unidad originaria. A ello se debe que, en todo comienzo hegeliano, el Fin es el que está en acción; a ello se debe que el origen no haga sino crecer en sí mismo, y producir en sí su propio fin, en su enajenación. El concepto hegeliano, "lo que se mantiene a sí mismo en el ser otro" es sin duda la existencia de la negatividad. La contradicción es por lo tanto motora en Hegel como negatividad, es decir, como reflexión pura del "ser en sí en el ser otro", por lo tanto, como reflexión pura de la enajenación misma: la simplicidad de la Idea.

No ocurre lo mismo en Marx. Si siempre nos enfrentamos a procesos de estructura compleja dominante, el concepto de negatividad (y los conceptos que refleja: negación de la negación, enajenación, etc.) no puede servir para la comparación científica de sus desarrollos. Del mismo modo en que el tipo de necesidad del desarrollo no puede reducirse a la necesidad ideológica de la reflexión del fin sobre su comienzo, del mismo modo el principio motor del desarrollo no puede ser reducido al desarrollo de la idea en su propia enajenación. *Negatividad y enajenación* son, por lo tanto, dos conceptos *ideológicos* que no pueden designar, para el marxismo, sino su propio contenido *ideológico*. Rechazar tanto el tipo hegeliano de necesidad, como la esencia hegeliana del desarrollo, no significa de ninguna manera caer en el vacío teórico de la subjetividad, del "pluralismo" o de la contingencia. Por el contrario, sólo estaremos seguros de escapar verdaderamente a ese vacío a condición de liberarnos de los supuestos hegelianos. En efecto, debido a que el proceso es complejo y posee una estructura dominante, es posible dar cuenta realmente de su evolución, y de todos los aspectos típicos de este devenir.

Sólo daré aquí un ejemplo. ¿Cómo podríamos sostener teóricamente la validez de esta proposición marxista fundamental: "*la lucha de clases es el motor de la historia*" —es decir, sostener teóricamente que a través de la *lucha política* es posible "*desmembrar*" *la unidad existente*"—, cuando sabemos pertinentemente que no es la política sino la economía la determinante en última instancia? ¿Cómo, fuera de la realidad del proceso complejo estructurado dominante, podríamos dar cuenta teóricamente de la diferencia real existente entre lo económico y lo político, en la misma lucha de clases, es decir, en forma muy precisa, de la diferencia real existente entre la lucha económica y la lucha política, diferencia que distingue para siempre al marxismo de todas las formas espontáneas u organizadas del oportunismo? ¿Cómo dar cuenta de la necesidad de pasar por el nivel distinto y específico de la lucha *política*, si ella no fuera, aunque distinta y en tanto que distinta, no simplemente un fenómeno, sino la *condensación* real, el punto nodal estratégico, en el cual el *todo complejo* (economía, política e ideología) se relaja? ¿Cómo dar cuenta, finalmente, del hecho de que la necesidad misma de la Historia pase de manera definitiva a través de la *práctica política*, si la estructura de la contradicción no hace posible esta práctica en la realidad concreta? ¿Cómo dar cuenta del hecho de que la *teoría* misma de Marx, que nos ha hecho inteligible esta necesidad, haya sido *producida*, si la estructura de la contradicción no hace posible la realidad concreta de esta producción?

Decir que la contradicción es motora es, por lo tanto, en teoría marxista, decir que implica *una lucha real, afrontamientos reales situados en lugares precisos de la estructura del todo complejo*; es, por lo tanto, decir que el lugar del afrontamiento puede variar según la relación actual de las contradicciones en la estructura dominante; es decir, que la *condensación* de la lucha en un lugar estratégico es inseparable del *desplazamiento* de la dominante entre las contradicciones; que estos fenómenos orgánicos de *desplazamiento* y de *condensación* constituyen la existencia misma de la "identidad de contrarios", hasta que produzcan la forma globalmente visible de la *mutación* o del salto cualitativo que consagra el momento revolucionario de la refundición del todo. A partir de ello es posible dar cuenta de la distinción capital para la práctica política entre los distintos momentos de un proceso: "*no-antagónico*", "*antagónico*" y "*explosivo*".

La contradicción, dice Lenin, está siempre en acción, en cualquiera de estos momentos. Estos tres momentos no son, por lo tanto, sino formas de su existencia. Caracterizaría el primero como el momento en que la sobredeterminación de la contradicción

existe *en la forma dominante de desplazamiento* (la forma "metonímica" de aquello que se ha identificado en la expresión consagrada: "*cambios cuantitativos*" en la historia o en la teoría); el segundo, como el momento en que la sobredeterminación existe *en la forma dominante de la condensación* (conflictos de clase agudos tratándose de la sociedad, crisis teórica en la ciencia, etc.); y el último, la explosión revolucionaria (en la sociedad, en la teoría, etc.) como el momento de la condensación global inestable que provoca la desmembración y la remembración, es decir, una reestructuración global del todo sobre una base cualitativamente nueva. La forma puramente "acumulativa", en la medida en que esta "acumulación" pueda ser puramente cuantitativa (la suma no es sino *excepcionalmente* dialéctica) aparece, por lo tanto, como una forma subordinada, de la que Marx sólo nos ha dado un ejemplo puro, no metafórico esta vez pero "excepcional" (una excepción fundada en sus propias condiciones), en el único texto de *El capital* que constituye el objeto de un célebre comentario de Engels en el *Anti-Dühring* (Libro I, cap. 12).

Para terminar, resumiendo el sentido de este análisis seguramente muy imperfecto y didáctico, me permito recordar que hemos pretendido enunciar teóricamente la diferencia específica de la dialéctica marxista en acción en la práctica teórica y política del marxismo; que éste era el objeto mismo del problema que habíamos planteado: el de la naturaleza de la "inversión" hecha por Marx de la dialéctica hegeliana. Si este análisis no es demasiado infiel a las exigencias elementales de la investigación teórica definidas al comienzo, su solución teórica debe procurarnos *precisiones teóricas*, es decir, conocimientos.

Si éste es el caso, habremos adquirido un resultado teórico que podríamos expresar en forma muy esquemática bajo la forma siguiente:

La diferencia específica de la contradicción marxista es su "desigualdad", o "sobredeterminación", que refleja en sí su condición de existencia, a saber: la estructura de desigualdad (dominante) específica del todo complejo siempre-ya-dado, que es su existencia. Comprendida de esta manera, la contradicción es el motor de todo desarrollo. El desplazamiento y la condensación fundadas en su sobredeterminación, dan cuenta por su predominio de las fases (no-antagónica, antagónica y explosiva) que constituyen la existencia del proceso complejo, es decir, "de la evolución de las cosas".

Si la dialéctica es, como dice Lenin, la concepción de la contradicción, en la esencia misma de las cosas, principio de su desarrollo, y *de su no desarrollo*, de su aparición, de sus mutaciones, y de su

desaparición, al definir la especificidad de la contradicción marxista nosotros deberíamos tocar *la dialéctica marxista* misma.[50]

Como todo enunciado teórico, esta definición sólo tiene existencia a través de los contenidos concretos que permite pensar.

Como todo enunciado teórico, esta definición debe permitir pensar primero estos contenidos concretos.

No puede pretender ser Teoría en el sentido general del término sino en la medida en que permite pensar el conjunto de contenidos concretos, tanto aquellos de los que ha salido como de aquellos de los que no ha salido.

Hemos enunciado esta definición de la dialéctica a propósito de dos contenidos concretos: la práctica teórica y la práctica política del marxismo.

Para justificar su alcance general, para verificar si esta definición de la dialéctica desborda el dominio a propósito del cual fue enunciada —y si puede pretender una universalidad teórica moderada—, sería necesario someterla a la prueba de otros contenidos concretos, de *otras prácticas*: por ejemplo, a la prueba de la práctica teórica de las ciencias de la naturaleza, a la prueba de las prácticas teóricas aún problemáticas en las ciencias (epistemología, historia de las ciencias, de las ideología, de la filosofía, etc.), para asegurar su alcance y, eventualmente, como ocurre, rectificar su formulación, para ver si se ha captado bien, en lo "*particular*" que se ha examinado, lo universal mismo que constituye este "*particular*".

Esto podría o debería ser la ocasión de nuevas investigaciones.

[50] A quienes pudiera desanimar esta definición abstracta, tengan a bien considerar que no expresa más que la esencia de la dialéctica en acción en lo concreto del pensamiento y de la acción marxistas. A los que esta definición inhabitual pudiera sorprender, tengan a bien considerar que concierne muy exactamente a la comprensión de la "evolución", del "nacimiento y de la muerte" de los fenómenos, a los que una larga tradición asocia la palabra: "dialéctica". A los que esta definición (que no retiene como esenciales ninguno de los conceptos hegelianos, ni la negatividad, ni la enajenación, ni la "superación") pudiera desconcertar, tengan a bien considerar que se gana siempre al perder un concepto inadecuado, cuando el concepto que se gana en el cambio es más adecuado a la práctica real. Quienes se sienten atraídos por la simplicidad de la "matriz" hegeliana, tengan a bien considerar que "en ciertas circunstancias determinadas" (y a decir verdad, excepcionales) la dialéctica material puede presentar, en un sector muy limitado, una forma "hegeliana", pero que, precisamente por esta razón de excepción, no es entonces esta forma misma, es decir, la excepción, lo que se debe generalizar. La dialéctica marxista permite así pensar lo que constituye la "cruz" de la dialéctica hegeliana: por ejemplo el *no-desarrollo*, el estancamiento de las "sociedades sin historia", sean éstas primitivas o no; por ejemplo, el fenómeno de las "supervivencias" reales, etc.

7

MARXISMO Y HUMANISMO

Mi método no parte del hombre, sino del período social económicamente dado...

MARX, "Notas sobre Wagner", *El capital.*

I

El "Humanismo" socialista está a la orden del día.

Situada en el período que, desde el socialismo (a cada uno según su trabajo), conducirá al comunismo (a cada uno según sus necesidades), la Unión Soviética proclama la consigna: Todo para el Hombre, y aborda nuevos temas: libertad del individuo, respeto a la legalidad, dignidad de la persona. En los partidos obreros se celebran las realizaciones del humanismo socialista y se buscan sus garantías teóricas en *El capital* y, aún más a menudo, en las obras de juventud de Marx.

Es un hecho histórico. Podemos hasta preguntarnos si el humanismo socialista no es un tema suficientemente tranquilizador y atrayente como para hacer posible un diálogo entre comunistas y socialdemócratas, o aun un intercambio todavía más amplio con los hombres "de buena voluntad" que rechazan la guerra y la miseria. Actualmente, la gran vía del Humanismo también parece conducir al socialismo.

De hecho, la lucha revolucionaria ha tenido siempre por objetivo el fin de la explotación y, por lo tanto, la liberación del hombre, pero, en su primera fase histórica, debió tomar, como Marx lo previó, la forma de la lucha de *clases.* El humanismo revolucionario sólo podía ser entonces un "humanismo de clase", el "humanismo proletario". Fin de la explotación del hombre quería decir fin de la explotación de *clase.* Liberación del hombre quería decir liberación de la *clase* obrera a través de la dictadura del proletariado. Durante más de cuarenta años, en la U.R.S.S., a través de luchas gigantescas, el "humanismo socialista", antes de expresarse en términos de la libertad de la persona, se expresó en términos de dictadura de clase.[1]

[1] Entendemos aquí el "humanismo de clase" en el sentido en que Lenin decía que la

El fin de la dictadura del proletariado abre en la U.R.S.S. una segunda fase histórica. Los soviéticos dicen: aquí las clases antagonistas han desaparecido, la dictadura del proletariado ha cumplido su función, el Estado ya no es un Estado de clase, sino el Estado del pueblo entero (de cada uno). Efectivamente, los hombres son tratados en la U.R.S.S. sin distinción de clase, es decir, como *personas*. Los temas del humanismo de clase son remplazados, *en la ideología*, por los temas de un humanismo socialista de la persona.

Hace diez años, el humanismo socialista no existía sino bajo una sola forma: el humanismo de clase. Actualmente existe bajo dos formas: el humanismo de clase allí donde reina todavía la dictadura del proletariado (China, etc.), y el humanismo de la persona (socialista) allí donde ha sido superada (U.R.S.S.). Dos formas que corresponden a dos fases históricas necesarias. En el humanismo de la "persona", el humanismo de "clase" puede contemplar su propio futuro, ya realizado.

Esta transformación de la historia aclara ciertas transformaciones de los espíritus. La dictadura del proletariado, que los socialdemócratas rechazaban en nombre del "humanismo" (burgués) de la persona, y que los oponía tenazmente a los comunistas, ha sido superada en la U.R.S.S. Aún más, se prevé que en Occidente podrá tomar formas pacifistas y breves. Así se bosqueja una especie de encuentro entre dos "humanismos" de la persona: el humanismo socialista y el humanismo liberal burgués o cristiano. La "liberalización" de la U.R.S.S. da garantía al segundo. En cuanto al humanismo socialista puede considerarse, no solamente como la crítica de las contradicciones, sino también y sobre todo como la realización de las aspiraciones "más nobles" del humanismo burgués. En él, la humanidad encontrará al fin realizado su sueño milenario, figurado en los bosquejos de los humanismos pasados, cristianos y burgueses: que en el hombre y entre los hombres llegue al fin el reino del Hombre.

De esta manera se cumpliría la promesa profética de Marx, contenida en los Manuscritos del 44: "El comunismo... apropiación de la esencia humana por el hombre, ese comunismo, en cuanto naturalismo realizado = humanismo..."

revolución socialista de Octubre había dado el poder a los trabajadores, obreros y campesinos pobres y que les aseguraba condiciones de vida, acción y desarrollo que jamás antes habían conocido: democracia para los trabajadores, dictadura sobre los opresores. No entendemos aquí el "humanismo de clase" en el sentido, tomado de las obras de juventud de Marx, de que el proletariado representaba, en su "enajenación", la esencia humana misma, cuya "realización" debería asegurar la revolución: esa concepción "religiosa" del proletariado ("clase universal" porque era "perdición del hombre" en "rebelión contra su propia perdición") ha sido reempleada por el joven Lukács en *Geschichte und Klassenbewusstsein*.

II

Para mirar más allá de este hecho, para comprenderlo, para conocer el sentido del humanismo socialista, no basta tomar nota del hecho, ni registrar los conceptos (humanismo, socialismo) en los cuales el hecho se piensa a sí mismo. Es necesario someter a prueba los títulos teóricos de los conceptos para asegurarse que nos dan un verdadero conocimiento científico del hecho.

Ahora bien, la pareja "humanismo-socialismo" encierra en sí justamente una desigualdad teórica asombrosa: en el contexto de la concepción marxista, el concepto de socialismo es, sin duda, un concepto científico, pero el concepto de humanismo no es sino un concepto *ideológico*.

Entendámonos: no se trata de negar la realidad que es señalada por el concepto de humanismo socialista, sino de definir el valor *teórico* de este concepto. Al decir que el concepto de humanismo es un concepto ideológico (y no científico), afirmamos a la vez: que señala un conjunto de realidades existentes pero que, a diferencia de un concepto científico, no nos da los medios de conocerlas. Señala, en una forma particular (ideológica) hechos existentes pero no nos da su esencia. Confundir estos dos órdenes sería impedir todo conocimiento, mantener una confusión y arriesgarse a caer en errores.

Para ver claro, recordaré brevemente la experiencia de Marx, que no llegó a la teoría científica de la historia sino pagando el precio de una crítica radical a la filosofía del hombre, que le sirvió de fundamento teórico durante los años de juventud (1840-45). Empleo el término "fundamento teórico" en su sentido estricto. Para el joven Marx, el "Hombre" no era solamente una exclamación que denunciaba la miseria y la servidumbre. Era el principio teórico de su concepción del mundo y de su actitud práctica. La "Esencia del Hombre" (fuera esta libertad-razón o comunidad) fundaba a la vez una teoría rigurosa de la historia y una práctica política coherente.

Esto se ve en las dos etapas del período humanista de Marx.

I. *La primera etapa* está dominada por un humanismo racionalista liberal, más cercano a Kant y a Fichte que a Hegel. Cuando Marx combate la censura, las leyes feudales renanas, el despotismo prusiano, funda teóricamente su combate político, y la teoría de la historia que le sirve de base, sobre una filosofía del hombre. La historia sólo es comprensible a través de la esencia del hombre, que es libertad y razón. *Libertad:* es la esencia del hombre como el peso es la esencia de los cuerpos. El hombre está llamado a la libertad, constituye su ser mismo. Aunque la rechace o la niegue, permanece en

ella para siempre: "La libertad constituye de tal manera la esencia del Hombre que aún sus adversarios la ponen en práctica combatiendo la realidad... La libertad, por lo tanto, ha existido siempre, como privilegio particular y como derecho general".[2] Esta distinción aclara la historia entera: así la feudalidad es libertad, pero en la forma "no-racional" de privilegio; el Estado moderno es libertad pero en la forma racional del derecho universal. *Razón:* el hombre no es libertad sino al ser razón. La libertad humana no es ni el capricho ni el determinismo del interés, sino, como lo querían Kant y Fichte, autonomía, obediencia a la ley interior de la razón. Esa razón que ha *"existido siempre, pero no siempre bajo la forma racional"* [3] (ej. la feudalidad), existe todavía, en los tiempos modernos, bajo la forma de razón en el Estado: el Estado del derecho y de las leyes. "La filosofía considera el Estado como el gran organismo donde la libertad jurídica, moral y política debe realizarse y donde cada ciudadano no obedece, obedeciendo a las leyes del Estado, más que a las leyes naturales de su propia razón humana".[4] Ello explica la tarea de la filosofía: "La filosofía pide que el Estado sea el Estado de la naturaleza humana." [5] Esta exhortación se dirige al Estado mismo; que reconozca su esencia y llegará a ser razón, verdadera libertad de los hombres, reformándose a sí mismo. La crítica filosófico-política (que recuerda al Estado sus deberes frente a sí mismo) resume entonces el todo de la política. La prensa libre es la que, como libre razón de la humanidad, llega a convertirse en la política misma. Esta práctica política que se resume en la *crítica teórica pública,* es decir, en la crítica pública a través de la prensa y que reclama como su condición de posibilidad absoluta la *libertad de prensa,* es la que realiza Marx en la *Rheinische Zeitung.* Desarrollando su teoría de la historia, Marx funda y justifica al mismo tiempo su propia *práctica:* la crítica pública del periodismo, que considera como la acción política por excelencia. En esta Filosofía de la Ilustración todo se entrelaza con rigor.

II. *La segunda etapa* (42-45) está dominada por una nueva forma de humanismo: el humanismo "comunitario" de Feuerbach. El Estado-razón permaneció sordo a la razón: el Estado prusiano no se reformó. Es la historia misma quien efectuó este juicio sobre las ilusiones del humanismo de la razón: los jóvenes radicales alemanes

[2] *Rheinische Zeitung:* "La libertad de prensa" (mayo de 1842).
[3] Carta a Ruge, septiembre de 1843: admirable fórmula que es la llave de la filosofía de la juventud de Marx.
[4] *Rheinische Zeitung:* sobre el artículo del número 179 de la *Kölnische Zeitung:* 14 de julio de 1842.
[5] *Ibid.*

esperaban que el pretendiente, una vez rey, mantuviera las promesas liberales que había pronunciado en su espera del trono. Pero el trono hizo, muy rápidamente, del liberal un déspota: el Estado que debía al fin llegar a ser razón, ya que lo era en sí mismo, no engendró, nuevamente, más que sinrazón. De esta inmensa decepción, que fue vivida por los jóvenes radicales como una verdadera crisis histórica y teórica, Marx sacó la conclusión siguiente: "...el Estado político... contiene precisamente, en sus formas modernas, las exigencias de la razón. No se detiene aquí. En todas partes supone la razón realizada. Pero en todas partes cae igualmente en la contradicción entre su definición teórica y sus exigencias reales." Un paso decisivo se ha franqueado en este momento: los abusos del Estado ya no son considerados como distracciones del Estado frente a su esencia, sino como una contradicción real entre su esencia (razón) y su existencia (no-razón). El humanismo de Feuerbach permite precisamente pensar esta contradicción al mostrar en la no-razón la enajenación de la razón, y en esta enajenación la historia del hombre, es decir, su realización.[6]

Marx profesa siempre una filosofía del hombre: "Ser radical es tomar las cosas en su raíz; ahora bien, para el hombre la raíz es el hombre mismo..." (1843). Pero el hombre sólo es, entonces, libertad y razón porque primero es "*Gemeinwesen*", "ser comunitario", un ser que no se realiza teóricamente (ciencia) ni prácticamente (política), sino dentro de las relaciones humanas universales, tanto con los hombres como con sus objetos (la naturaleza exterior "humanizada" por el trabajo). Aquí, una vez más, la esencia del hombre funda la historia y la política.

La historia es la enajenación y la producción de la razón en la sinrazón, del hombre verdadero en el hombre enajenado. En los productos enajenados de su trabajo (mercancías, Estado, religión), el hombre realiza sin saberlo su esencia de hombre. Esta pérdida del

[6] Este reencuentro de Feuerbach y de la crisis teórica a la que la historia había lanzado a los jóvenes radicales alemanes explica el entusiasmo sentido por el autor de las *Tesis provisionales*, de la *Esencia del cristianismo* y de los *Principios de la filosofía del futuro*. Fuerbach representa, en efecto, la solución *teórica* a la crisis teórica de los jóvenes intelectuales. En su humanismo de la enajenación les da, en efecto, los conceptos teóricos que les permite pensar la enajenación de la esencia humana como el momento indispensable de la realización de la esencia humana, la sinrazón (la *realidad* irracional del Estado) como el momento necesario de la realización de la razón (la idea del Estado). Les permite pensar igualmente lo que sufrieron por la misma irracionalidad: el lazo necesario entre la razón y la sinrazón. Por supuesto, esta relación permanece prisionera de una antropología filosófica, que la funda bajo esta reserva teórica: la modificación del concepto de hombre, indispensable para pensar la relación entre la razón y la sinrazón históricas. El hombre deja de ser definido por la razón y la libertad: llega a ser en su principio mismo "comunitario", intersubjetividad concreta, amor, fraternidad, "ser genérico".

hombre, que produce la historia y el hombre, supone una esencia preexistente definida. Al fin de la historia, este hombre, convertido en objetividad inhumana, no podrá sino volver a tomar en sus manos, como sujeto, su propia esencia enajenada en la propiedad, la religión y el Estado, para llegar a ser un hombre total, un hombre verdadero.

Esta nueva teoría del hombre da origen a un nuevo tipo de acción política: la política de una reapropiación práctica por el hombre de su esencia. Ya que el Estado, como la religión, son sin duda el hombre, pero el hombre desposeído; el hombre está dividido entre el ciudadano (Estado) y el hombre civil, dos abstracciones. En el cielo del Estado, en los "derechos del ciudadano", el hombre vive imaginariamente la comunidad humana de la que está privado en la tierra de los "derechos del hombre". También la revolución no será ya sólo *política* (reforma liberal racional del Estado), sino "*humana*" ("comunista"), para restituir al hombre su naturaleza enajenada en la forma fantástica del dinero, del poder y de los dioses. A partir de ese momento, esa revolución práctica será la obra común de la filosofía y del proletariado, ya que el hombre es afirmado teóricamente en la filosofía y, en el proletariado, es negado prácticamente. La penetración de la filosofía en el proletariado será la rebelión consciente de la afirmación contra su propia negación, la rebelión del hombre contra sus condiciones inhumanas. Entonces, el proletariado negará su propia negación y tomará posesión de sí en el comunismo. La revolución es la *práctica* misma de la lógica inmanente a la enajenación: es el momento en que la crítica, hasta entonces desarmada, reconoce sus armas en el proletariado. Da al proletariado la teoría de lo que él es; el proletariado le da, a su vez, su fuerza armada, una sola y misma fuerza donde cada uno sólo se alía consigo mismo. La alianza revolucionaria del proletariado y de la filosofía se encuentra en este momento, por lo tanto, todavía centrada en la esencia del hombre.

III

A partir de 1845, Marx rompe radicalmente con toda teoría que funda la historia y la política en la esencia del hombre. Esta ruptura única comporta tres aspectos teóricos indisociables:

1. Formación de una teoría de la historia y de la política fundada en conceptos radicalmente nuevos: los conceptos de formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideologías, determinación en última instancia por la economía, determinación específica de otros niveles, etc.

2. Crítica radical de las pretensiones *teóricas* de todo humanismo filosófico.

3. Definición del humanismo como *ideología*.

En esta nueva concepción, todo se entrelaza también con rigor, pero se trata de un nuevo rigor: la esencia del hombre criticada [2] es definida como ideología [3], categoría que pertenece a la nueva teoría de la sociedad y de la historia [1].

La ruptura con toda antropología y todo humanismo *filosófico* no es un detalle secundario: forma una unidad con el descubrimiento científico de Marx.

Ello significa que en un solo y mismo acto, Marx rechaza la problemática filosófica anterior y adopta una problemática nueva. La filosofía anterior idealista ("burguesa") descansaba, en todos sus aspectos y desarrollos ("teoría del conocimiento", concepción de la historia, economía política, moral, estética, etc.), sobre una problemática de la *naturaleza humana* (o de la esencia del hombre). Esta problemática fue considerada durante siglos enteros como la evidencia misma, y nadie pensaba en ponerla en duda, aun en sus modificaciones internas.

Esta problemática no era vaga ni laxa: estaba, por el contrario, constituida por un sistema coherente de conceptos precisos, estrechamente articulados los unos con los otros. Cuando Marx la afrontó, implicaba los dos postulados complementarios definidos por él en la sexta tesis sobre Feuerbach:

1) que existe una esencia universal del hombre;

2) que esta esencia es el atributo de los "*individuos considerados aisladamente*", quienes son sus sujetos reales.

Estos dos postulados son complementarios e indisociables. Ahora bien, su existencia y su unidad presuponen toda una concepción empirista-idealista del mundo. Para que la esencia del hombre sea atributo universal es necesario, en efecto, que *sujetos concretos* existan como datos absolutos; ello implica un *empirismo del sujeto*. Para que estos individuos concretos sean hombres es necesario que lleven en sí toda la esencia humana, si no de hecho, por lo menos de derecho; ello implica un *idealismo de la esencia*. El empirismo del sujeto implica, pues, el idealismo de la esencia y viceversa. Esta relación puede invertirse en su "contraria": empirismo del concepto —idealismo del sujeto. Esta inversión respeta la estructura fundamental de esta problemática, que permanece fija.

Puede reconocerse en esta estructura-tipo no solamente el principio de las teorías de la sociedad (de Hobbes a Rousseau), de la economía política (de Petty a Ricardo), de la moral (de Descartes a Kant), sino también el principio mismo de la "teoría" idealista y

materialista (pre-marxista) "del conocimiento" (de Locke a Feuerbach, pasando por Kant). El contenido de la esencia humana o de los sujetos empíricos puede variar (como se ve de Descartes a Feuerbach); el sujeto puede pasar del empirismo al idealismo (como lo vemos de Locke a Kant), pero los términos en presencia y su relación no varían sino dentro de una estructura-tipo invariable, que constituye esta problemática misma: *a un idealismo de la esencia corresponde siempre un empirismo del sujeto (o a un idealismo del sujeto, un empirismo de la esencia).*

Al rechazar la esencia del hombre como fundamento teórico, Marx rechaza todo ese sistema orgánico de postulados. Echa a las categorías filosóficas de *sujeto, empirismo, esencia ideal,* etc., de todos los campos en que reinaban. No sólo de la economía política (rechaza el mito del *homo oeconomicus,* es decir, del individuo que tiene facultades y necesidades definidas en tanto que *sujeto de la economía* clásica); no sólo de la historia (rechaza el atomismo social y el idealismo político-ético); no sólo de la moral (rechaza la idea moral kantiana); pero también de la filosofía misma: ya que el materialismo de Marx excluye el empirismo del sujeto (y su reverso: el sujeto trascendental) y el idealismo del concepto (y su reverso: el empirismo del concepto).

Esta revolución teórica total sólo tiene derecho a rechazar los antiguos conceptos en la medida en que los remplaza por conceptos nuevos. Marx funda, en efecto, una nueva problemática, una nueva manera sistemática de plantear los problemas al mundo, nuevos principios y un nuevo método. Este descubrimiento está contenido inmediatamente en la teoría del materialismo histórico, donde Marx no sólo propone una nueva teoría de la historia de las sociedades, sino también una nueva "filosofía" con implicaciones infinitas. Así, cuando Marx remplaza, en la teoría de la historia, la vieja pareja individuo-esencia humana por nuevos conceptos (fuerzas de producción, relaciones de producción, etc.), propone de hecho, al mismo tiempo, una nueva concepción de la "filosofía". Remplaza los antiguos postulados (empirismo-idealismo del sujeto, empirismo-idealismo de la esencia), que están en la base tanto del idealismo, como también del materialismo pre-marxista, por un materialismo dialéctico-histórico de la *praxis;* es decir, por una teoría de los diferentes *niveles* específicos de la *práctica humana* (práctica económica, práctica política, práctica ideológica, práctica científica) en sus articulaciones propias, fundada sobre las articulaciones específicas de la unidad de la sociedad humana. Digamos, en una frase, que Marx sustituye el concepto "ideológico" y universal de la "práctica" feuerbachiana por una concepción concreta de las diferencias específicas

que permite situar cada práctica particular en las diferencias específicas de la estructura social.

Para comprender lo que Marx aporta de radicalmente nuevo es necesario tomar conciencia, no sólo de la novedad de los conceptos del materialismo histórico, sino más aún de la profundidad de la revolución teórica que implican y anuncian. A partir de esta condición puede definirse el *status* del humanismo: rechazando sus pretensiones *teóricas*, y reconociendo su función práctica de ideología.

Desde el ángulo estricto de la teoría se puede y se debe entonces hablar abiertamente de un *anti-humanismo teórico* * *de Marx*, y se debe ver en este *anti-humanismo teórico* la condición de posibilidad absoluta (negativa)del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo, y de su transformación práctica. Sólo se puede *conocer* algo acerca de los hombre a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre. Todo pensamiento que se reclamase de Marx para restaurar, de una u otra manera, una antropología o un humanismo teóricos *teóricamente* sólo sería cenizas. Pero, prácticamente, podría edificar un monumento ideológico premarxista que pesaría sobre la historia real y correría el peligro de conducirla a callejones sin salida.

Ya que el anti-humanismo teórico tiene por corolario el reconocimiento y el conocimiento del humanismo mismo como *ideología*. Marx no cayó nunca en la ilusión idealista de creer que el conocimiento de un objeto podría remplazar ese objeto o disipar su existencia. Los cartesianos, que sabían que el sol estaba a dos mil leguas, se asombraban de que se le viera a doscientos pasos, necesitaban la existencia de Dios para acortar esa distancia. Marx no pensó jamás que el conocimiento de la naturaleza del *dinero* (una relación social) podría destruir su *apariencia*, su forma de existencia (el ser de una cosa), ya que esta apariencia constituye su ser mismo, tan necesario como el modo de producción existente.[7] Marx no pensó

* Althusser reconoce en su trabajo: "L'objet du Capital", en *Lire le Capital*, T. II, p. 73, que con todo rigor debería hablar de *a-humanismo teórico*. Si empleó la "forma negativa" de *anti-humanismo*, en lugar de la "forma privativa" de a-humanismo, sólo es para señalar con mayor fuerza la ruptura del marxismo en relación con todas las ideologías humanistas "que desde hace cuarenta años no dejan de amenazar al marxismo". [T.]

7 Toda la teoría, en boga, de la "reificación" descansa en la proyección de la teoría de la enajenación de los textos de juventud y, particularmente, de los Manuscritos del 44, sobre la teoría del "fetichismo" de *El capital*. En los Manuscritos del 44, la objetivación de la esencia humana se afirma como la acción previa indispensable para la reapropiación de la esencia humana por el hombre. Durante todo el proceso de objetivación", el hombre no existe más que bajo la forma de una objetividad en la cual encuentra su propia esencia bajo la apariencia de una esencia extraña, no-humana. Esta "objetivación" no es denominada "reificación", aunque sea denominada *inhumana*. La inhumanidad no está representada por el modelo de la "cosa" por excelencia: sino tanto por el modelo de la animalidad (o, más aún, de la pre-animalidad: el hombre que no tiene ni siquiera las relaciones animales con la naturaleza), cuanto por el modelo de lo todopoderoso

jamás que una ideología podía ser disipada por su conocimiento: ya que el conocimiento de esta ideología —siendo el conocimiento de sus condiciones de posibilidad, de su estructura, de su lógica específica y de su papel práctico, en el seno de una sociedad dada— es, al mismo tiempo, el conocimiento de las condiciones de su necesidad. El *anti-humanismo* teórico de Marx no suprime, por lo tanto, de ninguna manera, la *existencia* histórica del humanismo. Antes, como después de Marx, se hallan en el mundo real algunas filosofías del hombre y, actualmente, algunos de los mismos marxistas se sienten tentados a desarrollar los temas de un nuevo humanismo teórico. Más aún, el anti-humanismo teórico de Marx reconoce la necesidad del humanismo como ideología, poniéndola en relación con sus condiciones de existencia, una necesidad del humanismo como *ideología*, una necesidad bajo condiciones. El reconocimiento de esta necesidad no es puramente especulativo. Sólo basándose en ella puede fundar el marxismo una política concerniente a las formas ideológicas existentes, cualesquiera que sean: religión, moral, arte, filosofía, derecho y en primerísimo lugar el humanismo. Una política marxista (eventual) de la ideología humanista, es decir, una actitud política frente al humanismo —política que puede ser de rechazo, de crítica, de empleo, de apoyo, de desarrollo, de renovación humanista de las formas actuales de la ideología en el dominio ético-político—, sólo es posible bajo la condición absoluta de estar fundada en la filosofía marxista cuyo supuesto previo es el *anti-humanismo* teórico.

IV

Todo depende entonces del conocimiento de la naturaleza del humanismo como *ideología*.

No se trata aquí de dar una definición profunda de la ideología. Basta saber muy esquemáticamente que una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada. Sin entrar en el problema de las relaciones de una ciencia con su pasado

y de la fascinación, de la trascendencia (Dios, el Estado) y del dinero, el que sí es una "cosa". En *El capital*, la única relación social que se presenta bajo la forma de cosa (ese pedazo de metal) es el *dinero*. Pero la concepción del dinero como *cosa* (es decir, la confusión del valor con el valor de uso del dinero) no corresponde a la realidad de esta "cosa"; no es a la brutalidad de una simple cosa a lo que se enfrenta el hombre que se encuentra en relación directa con el dinero, sino a un *poder* (o a su *defecto*) sobre las cosas y los hombres. Una ideología de la reificación que ve por todas partes "cosas" en las relaciones humanas confunde bajo la categoría de "cosa" (que es la categoría más extraña a Marx) todas las relaciones sociales pensadas bajo el modelo de una ideología del dinero-cosa.

(ideológico), podemos decir que la ideología como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico-social es más importante que la función teórica (o de conocimiento).

¿Cuál es la naturaleza de esta función social? Para comprenderla es necesario referirse a la teoría marxista de la historia. Los "sujetos" de la historia son las sociedades humanas dadas. Ellas se presentan como totalidades, cuya unidad está constituida por un cierto tipo específico de *complejidad*, que pone en juego instancias que pueden reducirse muy esquemáticamente —siguiendo a Engels, a tres: la economía, la política y la ideología. En toda sociedad se observa, en consecuencia, bajo formas a veces muy paradójicas, la existencia de una actividad económica de base, de una organización política y de formas "ideológicas" (religión, moral, filosofía, etc.). *Por lo tanto, la ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social.* Todo ocurre como si las sociedades humanas no pudieran subsistir sin estas *formaciones específicas*, estos sistemas de representaciones (a diferentes niveles) que son las ideologías. Las sociedades humanas secretan la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida históricas. Sólo una concepción ideológica del mundo pudo imaginar sociedades *sin ideologías*, y admitir la idea utópica de un mundo en el que la ideología (y no una de sus formas históricas) desaparecerá sin dejar huellas, para ser remplazada por *la ciencia*. Esta utopía se encuentra, por ejemplo, en el origen de la idea de que la moral, ideológica en su esencia, podría ser remplazada por la ciencia o llegar a ser totalmente científica; o la religión disipada por la ciencia, la que tomaría en cierto modo su lugar; que *el arte* podría confundirse con el conocimiento o llegar a ser "vida cotidiana", etc.

Y para no evitar el problema más candente, *el materialismo histórico no puede concebir que una sociedad comunista pueda prescindir jamás de la ideología*, trátese de moral, de arte o de "representación del mundo". Sin duda se pueden prever modificaciones importantes en las formas ideológicas y en sus relaciones —por ejemplo, la desaparición de ciertas formas existentes o la transferencia de su función a formas vecinas—; también se puede (basándose en premisas ya adquiridas a través de la experiencia) prever el desarrollo de nuevas formas ideológicas —por ejemplo, las ideologías: "concepción científica del mundo", "humanismo comunista"—; pero, en el estado actual de la teoría marxista, tomada en su rigor, no puede concebirse que el comunismo, nuevo modo de producción que implica fuerzas de producción y relaciones de producción determinadas, pueda prescindir de una organización social de la producción y de las formas ideológicas correspondientes.

La ideología no es, por lo tanto, una aberración o una excrecencia contingente de la Historia: constituye una estructura esencial en la vida histórica de las sociedades. Por lo demás, solamente la existencia y el reconocimiento de su necesidad pueden permitir actuar sobre la ideología y transformarla en instrumento de acción reflexiva sobre la Historia.

Es común decir que la ideología pertenece a la región de la "*conciencia*". Es necesario no dejarse engañar por esta denominación que permanece contaminada por la problemática idealista anterior a Marx. En realidad, la ideología tiene muy poco que ver con la "conciencia", si se supone que este término tiene un sentido unívoco. Es profundamente *inconsciente*, aun cuando se presenta bajo una forma reflexiva (como en la filosofía premarxista). La ideología es sin duda un sistema de representaciones, pero estas representaciones, la mayor parte del tiempo, no tienen nada que ver con la "conciencia": son la mayor parte del tiempo imágenes, a veces conceptos, pero, sobre todo, se imponen como *estructuras* a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su "conciencia". Son objetos culturales percibidos-aceptados-soportados que actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa. Los hombres "viven" su ideología como el cartesiano "veía" o no veía (si no la fijaba) la luna a doscientos pasos: *en absoluto como una forma de conciencia, sino como un objeto de su "mundo"* —como su "*mundo*" mismo. ¿Qué quiere decirse, sin embargo, cuando se dice que la ideología concierne a la "conciencia" de los hombres? Primero, que se distingue de las otras instancias sociales, pero, también, que los hombres *viven* sus acciones, referidas comúnmente por la tradición clásica a la libertad y a la "conciencia", en la ideología, *a través y por la ideología;* en una palabra, que la relación "vivida" de los hombres con el mundo, comprendida en ella la Historia (en la acción o inacción política), pasa por la ideología, más aún, es *la ideología misma.* En este sentido decía Marx que, en la ideología (como lugar de luchas políticas), los hombres *toman conciencia* de su lugar en el mundo y en la historia: en el seno de esta inconsciencia ideológica, los hombres llegan a modificar sus relaciones "vividas" con el mundo y a adquirir esa nueva forma de inconsciencia específica que se llama "conciencia".

La ideología concierne, por lo tanto, a la relación *vivida* de los hombres con su mundo. Esta relación que no aparece como "*consciente*" sino a condición de ser *inconsciente,* de la misma manera, da la impresión de no ser simple sino a condición de ser compleja, de no ser una relación simple sino una relación de relaciones, una relación de segundo grado. En la ideología, los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia,

sino *la manera* en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación "vivida", "imaginaria". La ideología es, por lo tanto, la expresión de la relación de los hombres con su "mundo", es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que *expresa* más una *voluntad* (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad.

En esta sobredeterminación de lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real, la ideología es, en su principio, *activa*, y refuerza o modifica las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia, en esa misma relación imaginaria. De ello se deriva que esta acción no puede ser jamás puramente *instrumental*: los hombres que se sirven de una ideología como un puro medio de acción, una herramienta, se encuentran prisioneros en ella y preocupados por ella en el momento mismo en que la utilizan y se creen sus dueños.

Esto es perfectamente claro en una *sociedad de clases*. La ideología dominante es entonces la ideología de la *clase* dominante. Pero la clase dominante no mantiene con la ideología dominante, que es su ideología, una relación exterior y lúcida de utilidad o de astucia puras. Cuando la "clase ascendente" burguesa desarrolla, en el curso del siglo XVIII, una ideología humanista de la igualdad, de la libertad y de la razón, da a su propia reivindicación la forma de universalidad, como si quisiera, de esta manera, enrolar en sus filas, formándolos con este fin, a los mismos hombres que no liberará sino para explotar. He aquí el mito rousseauniano del origen de la desigualdad: los ricos dirigen a los pobres el "discurso más reflexivo" que jamás ha sido concebido, para convencerlos de vivir su servidumbre como libertad. En realidad, la burguesía debe creer en su mito antes de convencer a los otros, y no solamente para convencerlos, ya que lo que ella vive en su ideología es *esa* relación imaginaria con sus condiciones de existencia, reales, que le permiten a la vez actuar sobre sí (darse la conciencia jurídica y moral y las condiciones jurídicas y morales del liberalismo económico) y sobre los otros (sus explotados o futuros explotados: los "trabajadores libres"), a fin de asumir, cumplir y soportar su papel histórico de clase dominante. En la ideología de la *libertad*, la burguesía *vive* así muy exactamente su relación con sus condiciones de existencia, es decir, *su* relación real (el derecho de la economía capitalista liberal) *pero investida de una relación imaginaria* (todos los hombres son libres, incluso los trabaja-

dores libres). Su ideología consiste en ese *juego* de palabras sobre la *libertad* que revela tanto la voluntad de la burguesía de mistificar a sus explotados ("¡libres!"), para mantenerlos sometidos, a través del chantaje de la libertad, como la necesidad que tiene la burguesía de *vivir* su propia dominación de clase en función de la libertad de sus propios explotados. Del mismo modo que un pueblo que explota a otro no puede ser libre, una clase que *se sirve* de una ideología, no puede sino estarle sometida. Cuando se habla de la función de clase de una ideología es necesario comprender que la ideología dominante es la ideología de la clase dominante, y que le sirve no sólo para dominar a la clase explotada, sino también *para constituirse en la clase dominante* misma, haciéndole aceptar como real y justificada su relación vivida con el mundo.

Pero hay que ir más lejos y preguntarse lo que llega a ser la *ideología* en una sociedad donde las clases han desaparecido. Lo que acaba de decirse hace posible una respuesta. Si toda la función social de la ideología se resumiera en el cinismo de un mito (como las "bellas mentiras" de Platón o las técnicas de la publicidad moderna), que la clase dominante fabricaría y manipularía desde el exterior, para engañar a quienes explota, la ideología desaparecería con las clases. Pero, como hemos visto, aun en el caso de una sociedad de clases, la ideología tiene un papel activo sobre la clase dominante misma y contribuye a modelarla, a modificar sus actitudes para adaptarla a sus condiciones reales de existencia (ejemplo: la libertad jurídica) —queda claro que la *ideología (como sistema de representaciones de masa) es indispensable a toda sociedad para formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en estado de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia.* Si la historia en una sociedad socialista es, igualmente, como lo decía Marx, una perpetua transformación de las condiciones de existencia de los hombres, los hombres deben ser transformados para que puedan adaptarse a estas condiciones; si esta "adaptación" no puede ser abandonada a la espontaneidad, sino que debe ser asumida, dominada, controlada, en la ideología se expresa esta exigencia, se mide esta distancia, se vive esta contradicción y se realiza su resolución. En la ideología, la sociedad sin clases *vive* la inadecuación-adecuación de su relación con el mundo, en ella y por ella transforma la conciencia de los hombres, es decir, su actitud y su conducta, para situarlos al nivel de sus tareas y de sus condiciones de existencia.

En una sociedad de clases, la ideología es la tierra y el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se organiza en provecho de la clase dominante. En una sociedad sin clases, la ideología es la tierra y el elemento en los que la

relación de los hombres con sus condiciones de existencia se vive en provecho de todos los hombres.

V

Henos aquí en estado de volver al tema del humanismo socialista y de dar cuenta de la disparidad teórica que hemos comprobado entre un término científico (socialismo) y un término ideológico (humanismo).

En sus relaciones con las formas existentes del humanismo burgués o cristiano de la *persona*, el humanismo socialista de la persona se manifiesta como ideología justamente en el *juego de palabras* que autoriza este encuentro. De ninguna manera pienso que se trate del encuentro de un cinismo y de una ingenuidad. El juego de palabras es siempre, en este sentido, el índice de una *realidad histórica* y, al mismo tiempo, de un equívoco vivido y la expresión de un deseo de sobrepasarlo. Cuando los marxistas ponen el acento en un humanismo socialista de la persona, en sus relaciones con el resto del mundo, manifiestan simplemente su *voluntad* de llenar la distancia que los separa de sus posibles aliados y se anticipan simplemente al movimiento, confiando a la historia futura la tarea de llenar las antiguas palabras con un nuevo contenido.

Este contenido es lo importante. Ya que, nuevamente, los temas del humanismo marxista no son primero temas para el uso de los *demás*. Los marxistas que los desarrollan lo hacen necesariamente *para ellos mismos* antes de hacerlo para los otros. Ahora bien, sabemos sobre qué se han fundado estos desarrollos: sobre las nuevas condiciones existentes en la Unión Soviética, sobre el fin de la dictadura del proletariado, y sobre el paso al comunismo.

Sin duda, aquí se juega el todo. Y he aquí cómo plantearía yo el problema. ¿*A qué* corresponde el desarrollo manifiesto de los temas del humanismo de la persona (socialista), en la Unión Soviética? En *La ideología alemana*, hablando de la idea del hombre y del humanismo, Marx señala que la idea de naturaleza humana, o de esencia del hombre, recubre un juicio de valor doble, precisamente la pareja humano-inhumano; y escribe: "...lo 'inhumano' tanto como lo 'humano' es el producto de las condiciones actuales; es su lado negativo..." La pareja humano-inhumano es el principio oculto de todo humanismo, el que entonces sólo es la manera de vivir-soportar-resolver esta contradicción. El humanismo burgués situaba al hombre en el principio de toda teoría. Esta esencia luminosa del hombre era lo visible de un inhumano de sombras. El contenido de la esencia humana, esencia aparentemente absoluta, indicaba en esta

parte de sombra su nacimiento sublevado. El hombre libertad-razón denunciaba al hombre egoísta y detrozado de la sociedad capitalista... En las dos formas de esta pareja: inhumano-humano, tanto la burguesía del siglo XVIII, en la forma "liberal-racional", como los intelectuales alemanes de izquierda en la forma "comunitaria" o "comunista", vivían sus relaciones con sus formas de existencia como un rechazo, una reivindicación y un programa.

¿Qué ocurre con el humanismo socialista actual? También es *rechazo* y denuncia: rechazo de todas las discriminaciones humanas, sean éstas raciales, políticas, religiosas u otras. Rechazo de toda explotación económica y esclavitud política. Rechazo de la guerra. Este rechazo no es solamente una orgullosa proclama de victoria, una exhortación y un ejemplo dirigidos al exterior, a todos los hombres que sufren el Imperialismo, su explotación, su miseria, su esclavitud, sus discriminaciones y sus guerras, sino que se encuentra también y antes que nada dirigido *hacia adentro:* la Unión Soviética misma. En el humanismo socialista de la persona la Unión Soviética da cuenta de la superación del período de la dictadura del proletariado, pero al mismo tiempo rechaza y condena sus "abusos", las formas aberrantes y "criminales" que tomó en el período del "culto de la personalidad". El humanismo socialista en su uso interno concierne tanto a la realidad histórica de la superación de la dictadura del proletariado como a las formas "abusivas" que tomó en la U.R.S.S. Concierne a una realidad "doble": no sólo a una necesidad superada por la *necesidad* racional del desarrollo de las fuerzas de producción y de las relaciones de producción socialista (la dictadura del proletariado), sino también a una realidad *que no debe haber tenido que superar:* esa nueva forma "de existencia no-racional de la razón", esa parte de "sinrazón" y de "inhumano" históricos que pesa sobre el pasado de la U.R.S.S.: el terror, la represión, el dogmatismo, justamente aquello que todavía no se ha logrado superar totalmente, en sus efectos o en sus daños.

A través de esta resolución se pasa de la sombra a la luz, de lo inhumano a lo humano. El comunismo al que se compromete la Unión Soviética es un mundo sin explotación económica, sin violencia, sin discriminación, un mundo que abre a los soviéticos el espacio infinito del progreso, de la ciencia, de la cultura, del pan y de la libertad, del libre desarrollo, un mundo que puede existir sin sombras ni dramas. ¿A qué razón se debe, entonces, ese acento puesto tan deliberadamente en el *hombre?* ¿Por qué los hombres soviéticos tienen tanta necesidad de una *idea del hombre*, es decir, de una idea de ellos mismos que les *ayude a vivir su historia?* Es difícil no relacionar aquí, por una parte, la necesidad de preparar y realizar una

mutación histórica importante (el paso al comunismo, fin de la dictadura del proletariado, desaparición del aparato de Estado, lo que supone la creación de nuevas *formas* de organización políticas, económicas, culturales, correspondientes a este paso) y por otra parte, las *condiciones históricas* en que debe realizarse este paso. Ahora bien, es evidente que *estas condiciones* están marcadas por el pasado de la U.R.S.S. y por sus dificultades, no sólo marcadas por las dificultades debidas al período del "*culto de la personalidad*", sino también por las dificultades más lejanas propias a la "*construcción del socialismo en un solo país*", y más arriba, de un país económica y culturalmente "retrasado" en su origen. Entre estas "condiciones", es necesario mencionar en primer plano las condiciones "teóricas" heredadas de ese pasado.

Esta inadecuación actual entre las tareas históricas y sus condiciones es la que puede explicar el recurso a la ideología. En efecto, los temas del humanismo socialista señalan la existencia de problemas reales: problemas históricos, económicos, políticos e ideológicos *nuevos* que el período staliniano había cubierto de sombras pero que, sin embargo, había producido al producir el socialismo: el problema de las formas de *organización económica*, políticas y culturales correspondientes al grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del socialismo; el problema de nuevas formas de *desarrollo individual*, en un nuevo período de la historia, en el que el Estado no toma más a su cargo, a través de la violencia, ni la dirección ni el control del destino de cada uno, donde todo hombre tiene de ahora en adelante la posibilidad *objetiva de elección*, es decir, la difícil tarea de llegar a ser por sí mismo lo que es. Los temas del humanismo socialista (libre desarrollo del individuo, respeto de la legalidad socialista, dignidad de la persona, etc.) son la manera en que los soviéticos y otros socialistas *viven* sus relaciones con estos problemas, es decir, con las condiciones en que se plantean. Es asombroso comprobar cómo, conforme a la necesidad de su desarrollo, en la mayor parte de las democracias socialistas así como en la Unión Soviética, pasan a primer plano los problemas de la política y de la moral y cómo los partidos occidentales están obsesionados también por estos problemas. Ahora bien, no es menos asombroso ver cómo estos problemas son tratados a menudo *teóricamente* recurriendo a conceptos que pertenecen al período de la juventud de Marx, a su filosofía del hombre: los conceptos de enajenación, de escisión, de fetichismo, de hombre total, etc. Sin embargo, considerados en sí mismos, estos problemas son, en el fondo, problemas que lejos de requerir una "filosofía del hombre", conciernen a la preparación de nuevas formas de *organización* de la vida económica, de la vida política y de

la vida ideológica (comprendidas en ella las nuevas formas de desarrollo individual) de los países socialistas en su fase de desaparición o de superación de la dictadura del proletariado. ¿Por qué, entonces, ciertos ideólogos plantean estos problemas en función de los conceptos de una *filosofía del hombre,* en lugar de plantearlos abierta, clara y rigurosamente en los términos económicos, políticos, ideológicos, etcétera, de la teoría marxista? ¿Por qué tantos filósofos marxistas experimentan la necesidad de recurrir al concepto ideológico, premarxista de *enajenación* en su pretensión de pensar y "resolver" estos problemas históricos concretos?

No nos detendríamos en la tentación de este recurso ideológico si no fuera, a su manera, el índice de una necesidad que no puede, sin embargo, refugiarse bajo otras formas bien fundadas de necesidad. Está fuera de duda que los comunistas están autorizados para oponer la *realidad* económica, social, política y cultural del socialismo a la "inhumanidad" del imperialismo en general. Pero podría ser igualmente peligroso usar *sin discriminación* ni reservas, como si fuera un concepto teórico, un concepto ideológico como el de humanismo, cargado de asociaciones del inconsciente ideológico, y que coincide demasiado fácilmente con temas de inspiración pequeño-burguesa (sabemos que la pequeña burguesía y su ideología, a las que Lenin predecía un bello futuro, no han sido todavía enterradas por la Historia).

De esta manera llegamos a tocar una razón más profunda y, sin duda, difícil de enunciar. Este recurso a la ideología puede también, en ciertos límites, ser considerado, en efecto, como el sustituto de un recurso a la teoría. Volvemos a encontrar aquí las *condiciones teóricas* actuales legadas al marxismo por su pasado —no sólo el dogmatismo del período staliniano, sino también, viniendo desde muy lejos, la herencia de las interpretaciones oportunistas desastrosas de la Segunda Internacional, que Lenin combatió durante toda su vida, pero que tampoco han sido enterradas para siempre por la historia. Estas condiciones dificultaron el desarrollo de la teoría marxista que hubiera sido indispensable, justamente, para proporcionar los conceptos requeridos por los problemas nuevos: conceptos que permitirían actualmente plantear estos problemas en términos científicos y no ideológicos; que permitiría llamar a las cosas por su nombre, es decir, utilizando los conceptos marxistas apropiados, en lugar de designarlas, como ocurre a menudo, a través de conceptos ideológicos (enajenación) o sin un *status* definido.

Deploramos comprobar, por ejemplo, que el concepto con el que los comunistas designan un fenómeno histórico importante en la

historia de la U.R.S.S. y del movimiento obrero: el concepto de "culto de la personalidad", sea, si lo tomamos por teórico, un concepto *que no se puede encontrar* ni clasificar en la teoría marxista; puede describir, y condenar, sin duda, un estilo de comportamiento y, en este sentido, poseer un valor doblemente práctico. Pero, según mi conocimiento, Marx no ha considerado nunca que un estilo de comportamiento político pueda ser asimilado directamente a una *categoría histórica*, es decir, a un *concepto* de la teoría del materialismo histórico: ya que si designa una realidad no es un concepto. Sin embargo, todo lo que se dice del "culto de la personalidad" concierne con toda exactitud al dominio de la *superestructura*, por lo tanto, de la organización del Estado y de las ideologías; concierne, más aún, en grueso, a *ese único dominio* que, como sabemos, posee una "autonomía relativa" en la teoría marxista (lo que explica simplemente, en teoría, que la *infraestructura* socialista haya podido desarrollarse en lo esencial sin problemas mientras la *superestructura* sufría estos errores). ¿Por qué no se evocan los conceptos marxistas existentes, conocidos y reconocidos, para pensar y situar este fenómeno, descrito, en efecto, como comportamiento y referido a la "psicología" de un hombre, es decir, simplemente descrito y no pensado? Si la "psicología" de un hombre pudo asumir ese papel *histórico*, ¿por qué no plantear en términos marxistas el problema de las condiciones de posibilidades históricas de esta aparente promoción de la "psicología" a la dignidad y a la dimensión de un hecho histórico? El marxismo contiene, en sus principios, la materia para plantear este problema en términos de teoría, para aclararlo y ayudar a resolverlo.

No es accidental que evoque el doble ejemplo del concepto de enajenación y del concepto de "culto de la personalidad". Ya que *también* los conceptos del humanismo socialista (en particular el problema del derecho y de la persona) tienen por objeto los problemas de la superestructura: organización del Estado, vida política, moral, ideología, etc. Y no podemos dejar de pensar que, también aquí, el recurso a la ideología es la vía más rápida, el sustituto de una teoría insuficiente. Insuficiente pero latente y posible. Éste sería el papel de la tentación de recurso a la ideología: llenar esta ausencia, esta distancia, sin reconocerla abiertamente, constituyéndose, como decía Engels, un argumento teórico de su necesidad y de su impaciencia, y tomándose la necesidad de una teoría por la teoría misma. El humanismo filosófico, por el que corremos el peligro de ser invadidos y que se protege bajo las realizaciones, sin precedente, del socialismo mismo, sería este complemento destinado a dar a ciertos ideólogos marxistas, a falta de teoría, el *sentimiento* de poseer esta teoría que les hace falta: sentimiento que no puede aspirar a lo que

Marx nos ha dado de más precioso en el mundo: la posibilidad de un conocimiento científico.

He aquí por qué, si el humanismo está a la orden del día, las buenas razones de esta ideología no pueden, en ningún caso, servir de garantía a las malas, sin conducirnos a la confusión de la ideología y de la teoría científica.

El anti-humanismo filosófico de Marx permite, sin duda, la comprensión de la necesidad de las ideologías existentes, el humanismo inclusive. Pero da al mismo tiempo, ya que es una teoría crítica y revolucionaria, la comprensión de la táctica que se debe adoptar contra ellas: sostenerlas, transformarlas o combatirlas. Y los marxistas saben que ninguna táctica es posible si no descansa en una estrategia y ninguna estrategia si no descansa en una teoría.

NOTA COMPLEMENTARIA SOBRE EL "HUMANISMO REAL"

Algunas palabras solamente sobre el "humanismo real".[8]

La diferencia específica se encuentra en el adjetivo *real*. El humanismo real se define semánticamente por oposición al humanismo no-real, al humanismo ideal(ista), abstracto, especulativo, etc. Este humanismo *de referencia* es a la vez intocado como referencia y rechazado por su abstracción, su no-realidad, etc., por el nuevo humanismo real. El antiguo humanismo es juzgado, por lo tanto, por el nuevo como un humanismo abstracto e ilusorio. Su ilusión está en hacer frente a un objeto no-real, en tener por contenido un objeto que no es el objeto real.

El humanismo real se da, como el humanismo que tiene por contenido, no un objeto abstracto, especulativo, sino un objeto real.

Sin embargo, esta definición sigue siendo negativa: es suficiente para expresar el rechazo de un cierto contenido, no nos da su nuevo contenido en persona. El contenido visualizado por el humanismo real no se encuentra en los conceptos de humanismo o de "real", como tales, sino fuera de estos conceptos. El adjetivo "real" es *indicativo*: indica que si queremos encontrar el contenido de ese nuevo humanismo debemos buscarlo *en la realidad:* en la sociedad, en el Estado, etc. El concepto de humanismo real se relaciona con el concepto de humanismo como a su referencia teórica, pero se opone a éste al rechazar su objeto abstracto, y al darse un objeto concreto, real. La palabra *real* desempeña un papel doble. Hace aparecer en

8 El concepto de "humanismo real" sirve de base a la argumentación de un artículo de J. Semprun publicado en el núm. 58 del periódico *Clarté* (ver la revista *Nouvelle Critique*, núm. 164, marzo de 1965). Es un concepto extraído de las obras de juventud de Marx.

el antiguo humanismo su idealismo y su abstracción (función negativa del concepto de realidad); y al mismo tiempo designa la *realidad exterior* (exterior al antiguo humanismo) en la que el nuevo humanismo encontrará su contenido (función positiva del concepto de realidad). Sin embargo, esta función positiva de la palabra "real" no es una función positiva de conocimiento, es una función positiva de *indicación práctica.*

¿Cuál es esta "realidad" que debe transformar el antiguo humanismo en humanismo real? Es la sociedad. La sexta tesis sobre Feuerbach dice que "el hombre" no abstracto es el "conjunto de *relaciones sociales*". Ahora bien, si se toma esta expresión al pie de la letra, como una definición adecuada, *no quiere decir nada.* Que se haga simplemente el esfuerzo por dar una explicación literal y se verá que no hay salida posible, a menos de recurrir a una perífrasis de este género: "si se desea saber cuál es la realidad —no la que corresponde adecuadamente al concepto de hombre, o humanismo, sino aquella que es puesta indirectamente en cuestión en estos conceptos—, no se trata de una esencia abstracta sino del conjunto de las relaciones sociales". Esta perífrasis hace aparecer, inmediatamente, una *inadecuación* entre el concepto hombre y su definición: conjunto de relaciones sociales. Entre estos dos términos (hombre-conjunto de relaciones sociales) hay sin duda una relación, pero no es legible en la definición, *no es una relación de definición, no es una relación de conocimiento.*

Sin embargo, esta inadecuación y esta relación tienen un sentido: un sentido *práctico.* Esta inadecuación manifiesta, designa una *acción por realizar,* un *desplazamiento* por efectuar. Quiere decir que, para encontrar la realidad a la que se hace alusión, buscando no ya el hombre abstracto sino el hombre real, es necesario *pasar a la sociedad* y ponerse a analizar el conjunto de relaciones sociales. En la expresión "humanismo real" yo diría que el concepto "real" es un concepto práctico, el equivalente de una *señal,* de un letrero indicador que nos dice qué movimiento es necesario realizar y en qué dirección, a qué lugar es necesario *desplazarse* para encontrarse, no ya bajo el cielo de la abstracción sino sobre la tierra real. "¡Por aquí, lo real!" Seguimos la *indicación* y desembocamos en la sociedad, las relaciones sociales y sus condiciones reales de posibilidad.

Pero entonces se produce la escandalosa paradoja: una vez efectuado realmente este *desplazamiento,* una vez emprendido el análisis científico de este objeto real, descubrimos que el conocimiento de los hombres concretos (reales), es decir, el conocimiento del conjunto de las relaciones sociales, no es posible más que a condición de prescindir completamente de los *servicios teóricos* del concepto de hom-

bre (en el sentido en que existía, en su pretensión teórica misma, antes del desplazamiento). Este concepto aparece, en efecto, inutilizable desde el punto de vista científico, no porque sea abstracto, sino porque no es científico. Para pensar la realidad de la sociedad, del conjunto de las relaciones sociales, debemos efectuar un *desplazamiento* radical, no sólo un desplazamiento de lugar (de lo abstracto a lo concreto), sino también un desplazamiento conceptual (cambiamos de conceptos de base). Los conceptos a través de los cuales Marx piensa la realidad, señalada por el humanismo real, no hacen intervenir ni una sola vez, como conceptos *teóricos,* los conceptos del hombre o del humanismo: sí otros conceptos, absolutamente nuevos, los conceptos de modo de producción, fuerzas de producción, relaciones de producción, superestructura, ideología, etc. He aquí la paradoja: el concepto práctico que nos indicaba el lugar del desplazamiento ha sido consumido en el desplazamiento mismo; el concepto que nos indicaba el lugar de la investigación está, de ahora en adelante, ausente de la investigación misma.

Éste es un fenómeno característico de estas transiciones-rupturas que constituyen la aparición de una nueva problemática. En ciertos momentos de la historia de las ideas vemos aparecer estos *conceptos prácticos* cuya característica es ser conceptos *interiormente desequilibrados.* Por un lado, pertenecen al antiguo universo ideológico que les sirve de referencia "teórica" (humanismo); pero, por el otro, conciernen a un nuevo dominio e indican el *desplazamiento* que es necesario efectuar para llegar hasta allí. Por su primer aspecto conservan un sentido "teórico" (el de su universo de referencia); por su segundo aspecto, sólo tienen el sentido de señal *práctica,* indican una dirección y un lugar, pero sin proporcionar el concepto adecuado. Permanecemos todavía en el dominio de la ideología anterior, nos aproximamos a la frontera y un letrero indicador nos señala un más allá: una dirección y un lugar. "Atravesad la frontera y avanzad en la dirección sociedad, encontraréis lo real." El letrero está plantado todavía en la región ideológica, *su texto está redactado en su lengua,* aun si emplea palabras "nuevas", el rechazo mismo de la ideología está escrito en lenguaje ideológico, como se ve de manera tan asombrosa en Feuerbach: lo "concreto", lo "real", he aquí las palabras que en la ideología realizan la oposición a la ideología misma.

Se puede permanecer indefinidamente en la línea de la frontera sin cesar de repetir: ¡concreto!, ¡concreto!, ¡real!, ¡real! Es lo que hace Feuerbach, quien hablaba también de la sociedad y del Estado, y no cesaba de hablar del hombre real, del hombre que tiene nece-

sidades, del hombre concreto que no es más que el conjunto de sus necesidades humanas desarrolladas, de la política y de la industria. Permanecía en las palabras que le enviaban, en su concreción misma, la imagen del hombre a quien él llamaba a la realización. (Feuerbach decía, también él, que el hombre real es la sociedad, en una definición *entonces adecuada* a su concepto, ya que la sociedad sólo era para él, en cada uno de sus momentos históricos, la manifestación progresiva de la *esencia humana.*)

Se puede franquear la frontera para ver qué pasa, y penetrar en el dominio de la realidad y ponerse "seriamente a su estudio", como lo dice Marx en *La ideología alemana.* La señal ha desempeñado entonces su papel práctico. Ha permanecido en el antiguo terreno, en el terreno *abandonado* por el hecho mismo del *desplazamiento.* Y aquí, sólo frente a su objeto real, uno se ve obligado a forjar los conceptos requeridos y adecuados para pensarlo, obligado a comprobar que los antiguos conceptos, en particular, el concepto de "hombre real" o de "humanismo real" no le permiten *pensar la realidad de los hombres,* que para alcanzar este inmediato, que justamente no lo es, es necesario un largo rodeo, como siempre en materia de conocimiento. Uno ha abandonado el antiguo terreno, los viejos conceptos. Uno se encuentra frente a un nuevo terreno en el que nuevos conceptos le proporcionan el conocimiento. Señal de que se ha cambiado sin duda de lugar, de problemática, y que una nueva aventura comienza: la de una ciencia en desarrollo.

¿Estamos, por lo tanto, condenados a repetir la misma experiencia? El humanismo real puede ser actualmente la *consigna* de un rechazo y de un programa, en el mejor de los casos, una señal *práctica,* el rechazo de un "humanismo" abstracto, que sólo existía en el discurso y no en la realidad de las instituciones, y la indicación de un *más allá,* que no se encuentra todavía verdaderamente *realizado,* sino esperado, el programa de una aspiración que es necesario hacer pasar a la vida. Que profundos rechazos y votos auténticos, que el deseo impaciente de superar los obstáculos aún no vencidos, se traduzcan a su manera en este concepto de humanismo real, es demasiado claro. Es también seguro que los hombres deben, en toda época de la historia, hacer su experiencia por su propia cuenta, y no se debe al azar si algunos vuelven a repetir el camino de sus mayores y de sus antepasados. Que los comunistas tomen en serio el sentido real de este deseo, las realidades señaladas por este concepto práctico, es sin duda indispensable. Que los comunistas hagan el recorrido entre las formas aún inciertas, confusas e ideológicas en las que se expresa este deseo, experiencias nuevas y sus propios conceptos teóricos; que forjen, cuando se experimenta absolutamente la necesidad, nuevos

conceptos teóricos, adecuados a los cambios de la práctica de nuestro tiempo, es sin duda indispensable.

Pero no debemos olvidar que la frontera que separa la ideología de la teoría científica ha sido franqueada hace ya cerca de 120 años por Marx; que esta gran empresa y este gran descubrimiento están consignados, inscritos, en el sistema conceptual de un conocimiento cuyos efectos han transformado poco a poco la faz del mundo y su historia. No debemos, no podemos ni un solo instante, renunciar al beneficio de esta adquisición irremplazable, al beneficio de sus posibilidades teóricas que superan en riqueza y en virtualidad el uso que se les ha dado hasta aquí. No debemos olvidar que la comprensión de lo que pasa actualmente en el mundo, el vaivén político e ideológico indispensable para ampliar y reforzar las bases del socialismo, no son posibles más que en la medida en que no volvemos por nuestra propia cuenta *más acá* de lo que Marx nos ha dado, hasta esa frontera aún incierta entre la ideología y la ciencia. Podemos ayudar a todos aquellos que se acercan a pasar esta frontera: pero sólo a condición de haberla franqueado nosotros mismos y de haber inscrito en nuestros conceptos el resultado irreversible de este paso.

Para nosotros, lo "real" no es una *consigna teórica:* lo real es el objeto real, que existe independientemente de su conocimiento, pero que sólo puede ser definido por su conocimiento. Bajo esta segunda relación, teórica, lo real forma una unidad con los medios de conocimiento, lo real es su estructura conocida, o por conocer; es el objeto mismo de la teoría marxista, este objeto jalonado por los grandes descubrimientos teóricos de Marx y de Lenin, ese campo teórico inmenso y vivo, en constante desarrollo, donde, de ahora en adelante, los hechos de la historia humana pueden ser dominados por la práctica de los hombres, porque están sometidos a su captación conceptual, a su conocimiento.

Sólo esto era lo que yo quería decir al mostrar que el humanismo real o socialista puede ser objeto de un reconocimiento o de un malentendido según el *status* que se le asigne en relación con la teoría; que puede servir de consigna *práctica, ideológica,* en la misma medida en que esté adaptado a su función, y que no sea confundido con una función totalmente diferente; que no puede de ninguna manera hacer suyos los atributos de un concepto *teórico.* Quería decir, también, que esta consigna no es para sí misma su propia luz, pero que puede indicar, al menos, *en qué lugar, fuera de ella,* reina la luz. Quería decir que una cierta *inflación* de este concepto práctico, ideológico, podía hacer retroceder la teoría marxista más acá de sus propias fronteras, y que, más aún, podía hacer difícil o aún impedir la verdadera *posición,* en consecuencia, la verdadera solu-

ción de los problemas cuya existencia y urgencia está encargado, a su manera, de señalar. Para decir las cosas con sencillez, el recurso a la moral profundamente inscrito en toda ideología humanista puede desempeñar el papel de un tratamiento imaginario de los problemas reales. Estos problemas, una vez *conocidos*, se plantean en términos precisos: son problemas de la organización de las formas de vida económica, de la vida política y de la vida individual. Para plantear y resolver verdadera y realmente estos problemas, es necesario llamarlos por su nombre, *su nombre científico*. La consigna del humanismo no tiene un valor teórico, sino un valor de índice práctico: es necesario ir a los problemas concretos mismos, es decir, a su conocimiento, para producir la transformación histórica cuya necesidad pensó Marx. Debemos preocuparnos de que ninguna *palabra*, justificada en su función práctica, usurpe en este proceso la función *teórica*, sino que, por el contrario, realizando su función práctica, desaparezca al mismo tiempo del campo de la teoría.

este libro se terminó de imprimir
en los talleres de
gráfica panamericana, s. de r. l.
parroquia 911
méxico 12, d. f.
el día 1 de marzo de 1966
fue compuesto en tipos electra 10:11, 9:10 y 7:8
y se tiraron 5 000 ejemplares
y sobrantes para reposición
se encuadernó en
encuadernación técnica editorial, s. a.
portada: leopoldo lozano
la edición estuvo al cuidado de
martí soler